





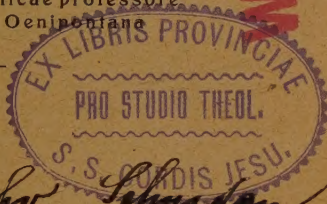
# Divi Thomae Aquinatis doctrina DE DEO OPERANTE

in omni operatione naturae creatae  
praesertim liberi arbitrii

Auctore

DR. JOANNE STUFLER S.J.

theologiae dogmaticae professore  
in universitate Oenipontiana



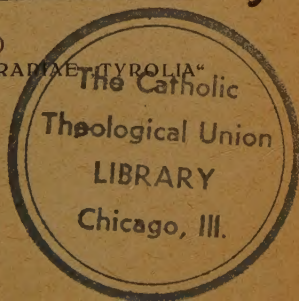
*Donesparrecho Schuster*

*confraater in Christo*

*J. Hinderberger*

OENIPONTI (INNSBRUCK)

SUMPTIBUS AC TYPIS SOCIETATIS LIBRARIAE TYROLIAE  
MCMXXIII



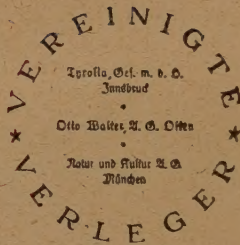
232.12  
5933d

Imprimi potest

Viennae, 21. Nov. 1922.

Carolus Leifert S. J.  
Praep. Prov. Austriae

AUSPROHTIM



No 27

Imprimatur  
Apostolische Administratur  
(Bistum Brixen)

Innsbruck, am 9. Jänner 1923.

Urban Draxl  
Provikar

Buchdruckerei Tyrolia, Innsbruck

# INDEX RERUM SYSTEMATICUS

(Citantur numeri marginales)

## PROOEMIUM.

Pag.

<i>I. Conspectus historicus variarum expositionum doctrinae S. Thomae</i>	3
Gravitas materiae et finis operis (1) — Sententia Thomistarum (2—3) — Sententia L. Molinae et Molinistarum (4—5) — Sententia Card. Jos. Pecci (6—7) — Sententia J. M. Cornoldi S. J. (8) — Sententia Card. L. Billot S. J. (9—10) — Sententia Th. Papagni O. P. (11—13) — Sententiarum discrepantia ostendit indagationem veri sensus esse difficilem, sed non impossibilem (14)	
<i>II. Methodus servanda in interpretatione doctrinae S. Thomae (15—16)</i>	29

## LIBER PRIMUS.

**De Deo operante in operationibus causarum secundarum generatim et creaturarum irrationalium speciatim**

### CAPUT PRIMUM.

<b>Deus creaturas irracionales ad operationes proprias et naturales movet dando illis principia interna motus et virtutes activas</b>	37
Afferuntur sententiae Molinistarum, Thomistarum et Th. Papagni; haec ultima veram doctrinam Aquinatis exhibet (17) — Explicatur differentia inter motum naturalem et violentum (18) — Sequuntur argumenta ex D.	



Thoma: a) de Ver. q. 22 a. 1: Deus omnia movet per principia interna, ex quibus naturaliter et sponte ad fines suos inclinantur (19) — b) Sent. 4 d. 49 q. 1 a. 3 qc. 1: Impressio a Deo relictā in rebus est ipsis naturalis (20) — c) S. th. 1 q. 103 a. 1 ad 3: Quod rebus a Deo dirigente imprimitur, est earum natura (21) — d) S. th. 1 2 q. 110 a. 2: Deus causat in rebus motus connaturales, quatenus eis largitur formas et virtutes, per quas secundum seipsas inclinantur ad motus (22) — e) S. th. 1 q. 103 a. 8; Comm. in Ps. 9, 17; Sent. 2 d. 38 q. 1 a. 3 ad 2: Impressio a primo movente est inclinatio vel naturalis vel voluntaria; res diriguntur in finem ab intellectu divino attribuyente eis appetitum naturalem (23) — f) C. g. 3, 24; de Ver. q. 23 a. 1: Res materiales ordinantur in fines a Deo per suas formas et virtutes vel per dispositionem naturalem (24) — g) S. th. 1 2 q. 93 a. 5: Deus praecipit toti naturae imprimendo ei principia priorum actuum (25) — h) S. th. 1 2 q. 1 a. 2: Res irrationales tendunt in finem propter naturalem inclinationem ut ab alio motae (26) — i) de Ver. q. 24 a. 1; C. g. 2, 47: Quaedam res moventur violenter, quaedam seipsis, sed non a seipsis, quaedam autem seipsis et a seipsis (27) — k) Dicta plurimis aliis testimoniis confirmantur (28) — Synopsis et momentum huius capitis (29).

Pag

## CAPUT SECUNDUM.

**Deus res naturales ad agendum movet et applicat non per praemotionem physicam immediate eis impressam, sed mediantibus aliis creaturis**

Deus rebus non solum virtutem agendi dat et conservat, sed etiam ad agendum applicat: de Pot. q. 3 a. 7; C. g. 3, 67; S. th. 1 q. 105 a. 5 (30) — Inde Thomistae perperam concludunt, applicationem immediate a Deo fieri (31—32)

65

— Haec applicatio non semper fit per impulsum transeuntem (33) — Applicationis a creaturis factae Deus causa principalis est (34) — Assertio probatur: a) de Pot. q. 3 a. 7: Corpora inferiora immediate moventur a corpore caelesti, hoc a motore spirituali, ille a Deo; et sic Deus mediate omnia movet et applicat (35) — b) C. g. 3, 67: Deus est causa prima et principalis omnis applicationis, ergo ad applicandum utitur instrumentis; est causa applicationis factae a causis creatis (36) — c) S. th. 1 q. 105 a. 5: Ad applicationem plures causae ordinatae concurrunt; ergo causae infimae applicant in virtute primae (37) — d) D. Thomas nullibi argumentum affert ad ostendendam necessitatem applicationis immediate a Deo faciendae (38) — Synopsis (39)

Pag.

### • CAPUT TERTIUM.

**Causae secundae, quamvis propriis viribus aliquos effectus particulares producant, tamen ad esse agere non possunt nisi in virtute Dei** Textus Angelici de Pot. q. 3 a. 7 (40) — Divisio materiae (41)

81

*Praenotandum I:* De causa principali et instrumentali (42—43)

*Praenotandum II:* De causis universalibus et particularibus earumque effectibus et mutua habitudine (44—46)

*Sectio I. Deus ad effectus naturales agit ut causa prima principalis mediatione quidem suppositi, sed immediatione virtutis; virtus vero, qua in effectum influit, est eius virtus increata, qua res creat et in esse conservat*

91

Deus agit ad effectus rerum naturalium mediatione suppositi et immediatione virtutis: de Pot. q. 3 a. 7; Sent. 1 d. 37 q. 1 a. 1 ad 4; C. g. 3, 70; Sent. 1 d. 12 q. 1 a. 3 ad 4 (47—48) — Inde sequitur Molinistas in explicando cursu divino a D. Thoma recedere (49) — Idem dicendum de Thomistis, cum admittant,



Deum imprimere virtutem creatam (50—51) — Exceptionibus Ferrariensis satisfi (52) — Deum in causis secundis operari ea virtute, quae ipse sit et qua rebus esse det, proindeque virtute increata, ostenditur: a) Sent. 1 d. 37 q. 1 a. 1: Deus est immediate in omnibus operans ut causans ipsum esse (53) — b) Sent. 2 d. 8 q. 1 a. 5 ad 3: Intrinsecam essentiae operationem habet solus Deus, in quantum ipsum esse dat (54) — c) Comm. in l. de Causis lect. 1: Virtus causae primae magis et prius in effectum influit, quia causae secundae esse et virtutem agendi dat (55) — d) S. th. 1 q. 105 a. 5: Deus in omnibus intime operatur, quia est causa ipsius esse (56) — e) C. g. 3, 66: Res agunt ad esse in virtute Dei, qua eas in esse conservat (57) — Synopsis (58)

*Sectio II. Effectus, qui a Deo mediantibus causis secundis fiunt, a Deo sub ratione entis communis, a causis creatis sub ratione entis specifi et individualis attinguntur; ideo causae creatae ad esse, quod est effectus proprius Dei, novas perfectiones superaddunt, quibus esse determinatur et specificatur* . . . . .

105

Iuxta D. Thomam effectus a Deo et rebus naturalibus productus a Deo habet, quod sit ens, a causis secundis, quod sit talis naturae specifi et individualis (59) — Hoc explicant Thomistae dicentes, quidquid actualitatis et perfectionis in effectu sit, a Deo, quidquid contractionis ad particularem modum essendi sit, a causis creatis provenire (60) — Haec opinio refutatur, quia iuxta eam causae secundae propria virtute nihil producerent (61—62) — Ipsa ratio instrumenti agentibus secundis conveniens postulat, ut effectum positivum proprium habeant, qui non ad Deum ut agens principale pertineat (63—64) — Angelicus expresse docet, causas secundas agentes secundum propriam virtutem aliquas perfectiones superaddere ad effectum Dei



proprium, quibus is determinetur ut potentia per actum; a Deo esse id, quod potentiale et substratum est et ad causalitatem causarum secundarum praesupponitur (65) — Hinc ingens discrimen est inter Thomistas et S. Thomam (66) — Effectus quilibet esse habet a Deo, quatenus operando causat praesuppositum, quod causae creatae transmutando determinant ad tale esse (67) — Sensus axiomatis: esse est proprius effectus Dei, est: solus Deus dat esse primo et per se per creationem ex nihilo (68) — Tota doctrina huius capituli illustratur ex Sent. 2 d.1 q.1 a.4 (69) — Duabus difficultatibus satisficit (70—71)

Pag.

## CAPUT QUARTUM.

**Virtus illa instrumentalis, habens esse intentionale et incompletum, de qua S. Thomas de Pot. q.3 a.7 ad 7 loquitur, neque immediate a Deo causis secundis imprimitur, neque esse physicum habet, quare non est identica cum praedeterminatione physica**

122

Allegatur textus de Pot. q.3 a.7 ad 7 (72) — Inde Thomistae arguunt pro praedeterminatione physica (73) — Haec interpretatio manifeste pugnat cum corp. art. (74) — Virtus illa immediate imprimitur a causa creata applicante ad agendum (75) — Non repugnat, virtutem instrumentalem a causa principali mediantibus aliis causis imprimi (76) — Virtus illa non potest habere esse physicum, cum causa creata applicans saepe nihil physicum imprimat (77—78) — Virtus instrumentalis non est ipse impulsus a causa principali datus, cum incomplete iam ante eum existat (79) — Rei corporeae physice inesse nequit, cum spiritualis sit (80) — Ut causa instrumentalis effectum altiorem producat, non requiritur eius elevatio per virtutem physicam ei communicatam (81) — Virtus illa est denominatio externa a virtute Dei increata petita,

quatenus causa creata per actualem applicationem simul cum virtute Dei increata potens efficitur, ut effectum totalem producat, quem ex solis viribus propriis producere non posset, inquantum nempe effectui suo esse qua tale dare non potest nisi ex virtute Dei creantis et conservantis (82—84)

Pag.

## LIBER SECUNDUS.

### De Deo operante in operatione intellectus.

*Praenotanda:* Opportunitas et necessitas huius tractatus (85)

139

### CAPUT PRIMUM.

**Deus immediatione suppositi intellectum movet eo, quod virtutem intelligendi dat et conservat** Principia in l. I. proposita a D. Thoma etiam ad intellectum applicantur (86) — Sequuntur argumenta: a) S. th. 1 q. 105 a. 3: Deus immediate movet intellectum dando virtutem intelligendi et imprimendo similitudinem rei intellectae (87) — b) Sent. 2 d. 28 q. 1 a. 5: Ad intelligendum sufficit intellectus possibilis et agens nec praeterea alius influxus immediatus Dei requiritur (88) — c) C. g. 3, 84: Deus intellectum movet dando ei principium internum operationis (89) — d) C. g. 2, 73 et 74: Intellectus possibilis per receptam speciem est factus actu neque indiget motore reducente eum de potentia in actum (90) — e) de Virt. in comm. a. 1: Intellectus agens est potentia pure activa non indigens ad agendum aliquo superinducto. Multis aliis textibus ostenditur, adiutorium, quod Deus animae ad intelligendum dat, esse lumen intellectus agentis (92) — C. g. 2, 78: Intellectus agens non indiget motore externo (92) — g) C. g. 2, 76: Admisso influxu causae superioris in intellectum agentem homo non ageret seipsum, periret libertas et operationes intellectus supernaturales evaderent (93)

141

## CAPUT SECUNDUM.

<b>Quomodo primi actus intellectus ad solum Deum ut causam moventem reduci debeant .</b>	Pag.
Facultates rationales indigent motore quoad specificationem et quoad exercitium; hoc altero modo voluntas movet intellectum (94) — Ad primum autem actum praecedentem imperium voluntatis intellectus movetur a Deo: S. th. 1 q. 82 a. 4 ad 3. Necessitas talis motionis non oritur ex impotentia intellectus complenda per praemotionem physicam, sed ex eo deducitur, quod intellectus ad primum actum prodit ex inclinatione naturali sibi a Deo data (95).	159

## CAPUT TERTIUM.

<b>Intellectus humanus eatenus quoque dicitur a Deo moveri, quatenus omnes eius operationes providentia divina diriguntur . . . . .</b>	164
Intellectum a Deo moveri non tantum ad primum actum, sed etiam ad singulos D. Thomas docet S. th. 1 2 q. 109 a. 1 et in Boët. de Trin. q. 1 a. 1 (96—98) — Thomistae immerito ad hos textus confugiunt ad demonstrandam praemotionem physicam, cum iis non doceatur nisi motio mediata (99) — Nam in primo loco Deus dicitur primum movens; ergo habet sub se alia moventia proxima et immediata (100) — Motio Dei comparatur cum motione solis, qui pariter corpora inferiora nonnisi mediate movet (101) — Haec motio dicitur fieri iuxta divinae providentiae rationem, cuius executio per causas secundas fit (102) — In altero loco anima dicitur habere in se potentiam activam et passivam sufficientem ad intelligendum (103) — Ideo omnes actus, quibus intellectus humanus in scientia proficit, ad Deum reduci debent, quatenus providentia sua totum causarum creaturarum complexum praeordinat et praedisponit, a quibus evolutio intellectus dependet (104) — Proinde illa motio Dei est	



motio applicativa, quae immediate a causis  
secundis, mediate autem et ultimo a Deo fit (105)

Pag.

## LIBER TERTIUS.

**De Deo operante in voluntate humana tum in  
ordine naturae tum in ordine gratiae.**

*Praenotanda:* Gravitas quaestionis eiusque mo-  
mentum pro multis aliis quaestionibus theo-  
logicis (106)

175

### PARS PRIMA

**De Deo operante in voluntate humana in ordine  
naturae.**

#### CAPUT PRIMUM.

**Deus immediate in omni operatione voluntatis  
operatur, quatenus facultatem voluntatis cum  
inclinatione naturali in bonum et finem ulti-  
mum dat et conservat nulla superaddita prae-  
determinatione physica.**

*Art. I. Deus immediate in omni operatione  
voluntatis operatur, quatenus eidem inclina-  
tionem naturalem in bonum confert*

177

Eadem principia, quae D. Thomas de motione  
intellectus ex parte Dei statuit, etiam ad vo-  
luntatem applicat docens, eam a Deo moveri  
inclinatione habituali et naturali in bonum  
et felicitatem (107) — Sequuntur argumenta:  
a) S. th. 1 q. 105 a. 4: Deus voluntatem movet  
dando ei internam inclinationem in bonum  
universale, ergo simili modo, quo generans  
moveret grave deorsum. Sic movetur voluntas a  
principio intrinseco cum dependentia a pri-  
mo principio extrinseco (108—111) — b) S. th.  
1 2 q. 9 a. 6 c.: Sicut motus naturalis non cau-  
satur nisi ab eo, qui causat naturam, ita  
etiam voluntas moveri non potest, nisi ab eo,  
qui causat voluntatem eique inclinationem  
naturalem in bonum universale dat (112) —  
c) 1 2 q. 9 a. 6 ad 3: Deus movet voluntatem  
hominis sicut universalis motor ad universale

obiectum voluntatis, quod est bonum; homo autem per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud bonum. Huius loci termini explicantur (113—119), verus sensus stabilitur (120—122) et contra exceptiones munitur (123—124) — d) C. g. 3, 88: Solus Deus voluntatem movere potest, inquantum eius principium internum volitionis, i. e. ipsam potentiam causat et in esse sustinet (125—126) — e) Comp. theol. c. 129: Sicut motus naturales sunt a causa inclinationis naturalis, ita actus voluntatis a solo Deo ut causa voluntatis sunt (127) — f) de Car. a. 1: Si Spiritus sanctus immediate per se et non per principium internum voluntatem moveret, actus non esset voluntarius neque liber (128—134) — g) de Malo q. 3 a. 3 in c. et ad 5: Motus voluntatis est a Deo, inquantum dat ei inclinationem propriam. Determinatio voluntatis ad unum fit per consilium rationis, non per agens extrinsecum (135—136). Interpretatio adversa quorundam Thomistarum excluditur (137—138) — h) S. th. 1 2 q. 80 a. 1 in c. et ad 3: Deus voluntatem interius inclinat, sed non determinat (139) — i) Sent. 4 d. 49 q. 1 a. 3 qc. 2 in c. et ad 1; qc. 3; d. 50 q. 2 a. 1 qc. 1; S. th. 1 q. 60 a. 1 et 2; de Ver. q. 22 a. 5: Deus homini non imprimit nisi appetitum finis ultimi (140)

*Art. II. Deus non applicat liberum arbitrium ad agendum per aliquem influxum physicum illud ad unum determinantem . . . . .*

220

Praedeterminatio physica ex prius dictis iam exclusa est (141) — Nihilominus confirmare. a) Sent. 2 d. 25 q. 1 a. 1 ad 1 et 3: Ad essentiam libertatis pertinet, ut determinatio actus non sit ab alio. Explicatur S. th. 1 q. 19 a. 3 ad 5 (142) — b) Sent. 2 d. 25 q. 1 a. 2: Voluntas in hoc solo determinationem a Deo habet, quod felicitatem naturaliter appetit (143) — Sent. 2 d. 39 q. 1 a. 1 et 2: Quod voluntas determinate exeat

in hunc vel illum actum, non est ab alio determinante, sed ab ipsa voluntate (144) — d) Sent. 3 d. 27 q. 1 a. 4 ad 12: Voluntas non determinatur ab alio; inquantum autem a Deo determinatur naturali inclinatione, libertatem non habet (145); — e) S. th. 1 2 q. 15 a. 2: Ad libertatem actus requiritur, ut applicatio ad agendum non fiat per motionem transeunter impressam nec per principum ad unum determinatum. Ideo D. Thomas saepissime dicit, bruta a Deo ad fines suos agi, hominem sibi ipsum finem praestituere (147—148) — f) de Ver. q. 22 a. 4: Inclinatio voluntatis non determinatur ab alio, sed a seipsa (149) — g) S. th. 1 2 q. 6 a. 1 et 2: Movere seipsum ad finem omnem determinationem extrinsecam excludit (150)

Pag.

## CAPUT SECUNDUM.

**Deus solus ut agens externum movet voluntatem quoad exercitium ad actus primos, qui deliberationem rationis antecedunt . . .**

241

Duplex est motio potentiae rationalis: ad exercitium et ad specificationem actus (151) — Voluntas per hoc, quod vult finem, movet seipsam quoad exercitium ad volendum ea, quae sunt ad finem (152); inquantum finem vult, actu est ideoque seipsam in actum reducere potest, ut velit ea, quae sunt ad finem (153) — Ad primam autem volitionem finis non seipsam movet, sed a solo Deo per instinctum ab ipso datum movetur, i. e. per naturalem inclinationem in bonum; ille actus primus naturalis, non liber est (155—157) — Hac ratione movendi Deus potestatem habet voluntatem flectendi, quocumque voluerit (158)

## CAPUT TERTIUM.

**Praescientia divina contingentium futurorum non hauritur ex decretis ad unum praedeterminantibus . . .**

253



Scientia media a decretis divinis absolutis independens a Molina introducta a Thomistis graviter impugnatur (159—160) — Hi affirmant, Deum futura contingentia cognoscere ex causalitate sua vel ex decretis ad unum determinantibus (161—162) — Secundum D. Thomam Deus omnia cognoscit ex essentia sua cognita, inquantum causa est rerum. Partitio scientiae divinae in scientiam simplicis intelligentiae et visionis (163) — S. Thomas non dicit, causalitatem divinam esse adaequatam rationem cognitionis futurorum contingentium (164) — Immo oppositum clare docet Sent. 1 d. 38 q. 1 a. 5: Quod divina scientia circa futura contingentia non fallitur, non est ex eius causalitate, prout adiuncta habet decreta voluntatis, sed inde est, quod intellectui divino contingentia futura ab aeterno praesentia sunt secundum esse, quod habent in se (164) — Inde multis argumentis ostenditur, medium, ex quo Deus futura contingentia certe cognoscit, non esse decreta praedeterminantia ad unum (166—175) — Etiam alibi D. Thomas idem affirmat (176) — Exceptioni Thomistarum satisficit (177) — Doctrina Aquinatis de praescientia Dei actuum futurorum liberorum explicari non potest, nisi admittatur, eum attribuisse Deo aliquam scientiam contingentium hypothetice futurorum independentem ab omnibus decretis absolutis voluntatis divinae (178—179) — D. Thomam docuisse scientiam mediam, non quidem quoad nomen, sed quoad rem, multis textibus demonstratur: a) S. th. 1 q. 92 a. 1 ad 3: Deus cognovit ante decretum creationis mulieris, eam viro in occasionem peccati futuram esse (180) — b) S. th. 2 2 q. 165 a. 1 ad 2: Deus, antequam permittere decrevit, ut homo a diabolo tentaretur, sciebat, hominem per eum in peccatum esse deiciendum (181) — c) S. th. 1 q. 63 a. 7 ad 2: Deus sciebat, aliquos angelos pecca-

tuos esse, si crearentur (182) — d) In Joann 5 lect. 7 n. 6: Christus certe sciebat, Judaeos sibi credituros esse, si Moysi crederent. Et 13 lect. 3 n. 7: Christus scivit, Judam proditorem fore, si ad dignitatem apostolatus eveheretur (183) — e) Multis textibus demonstratur, Deum quandoque preces iustorum non ad eorum nutum exaudire, quia certissime praescit, petita non fore in eorum salutem (184) — f) S. th. 2 2 q. 164 a. 1 ad 4: Inaequalitatem poenalitatum ex peccato originali relictarum Deus permittit, quia scit, eas deservire ad salutem (185) — g) D. Thomas saepe docet, Deum ante decretum collationis gratiae praescire eius rectum usum (186) — h) Plurimis in locis affirmat, praescientiam exitus in Deo priorem esse praedestinatione (187) — Brevis synopsis (188)

Pag.

## CAPUT QUARTUM.

**Deus voluntatem creatam immutare et salva eius libertate infallibiliter ad id movere potest, quod ipse vult** . . . . .

291

Recapitulatio dictorum. Deus absolutum dominium in liberum arbitrium habet (189—191) — Quid S. Thomas doceat de immutatione voluntatis (192) — Voluntas ex parte obiecti necessario immutatur solum per ultimum finem; ex parte autem agentis immutatur a seipsa et a Deo. Deus voluntatem immutat vel simpliciter eam movendo vel imprimendo ei habitus (193—194) — Simplex motio est inclinatio naturalis in bonum; mediante ea, quamvis sit indeterminata, Deus voluntatem infallibiliter flectere potest (195) — Ceterum constans doctrina Aquinatis est, Deum absolutum dominium in liberum arbitrium exercere non per praedeterminationem eiusdem ad unum, sed motione ex sua natura defectibili: a) S. th. 1 2 q. 10 a. 4 in c. et ad 3: Deus movet voluntatem infallibiliter, sed non de-

terminat ad unum (196—197) — b) Quodl. 1 a. 7: Deus vertit cor hominis, quocumque voluerit, et hoc efficit causando primum motum mentis, per quem non infallibiliter ad unum determinatur (198) — c) C. g. 3, 88 et 89: Deus movet voluntatem per principium intrinsecum, quod est ipsa potentia, et mediante hoc principio causat primum actum; nihilominus facit nos velle hoc vel illud (199) — d) Comm. in 2 Cor. 3 lect. 1: Deus omnia opera nostra operatur causando primum consilium (200) — e) de Ver. q. 6 a. 3: Praedestinatio certitudinem habet non tantum ex praescientia, sed etiam ex voluntate Dei, quamvis singula media ad salutem a Deo concessa defectibilia sint (201—203) — f) Comp. theol. c. 140: Deus per sapientiam suam ita disponere potest, ut causae contingentes et ex se defectibiles adhibitis quibusdam adminiculis indeficienter operentur, quod solum ita explicari potest, quod Deus iam ante decretum illis mediis utendi infallibiliter praesciat, voluntatem consensuram esse (204—206) — Haec praefinitio mediorum fit ex ordine sapientiae divinae: de Ver. q. 23 a. 5 (207) — De hac cognitione antecedente decreta absoluta voluntatis divinae D. Thomas loquitur etiam de Subst. sep. c. 15 (208) — Voluntas divina est prima radix necessitatis et contingentiae rerum eo, quod causas ita disponit et ordinat, ut effectus vel necessario vel contingenter eveniant (209)

Pag.

## PARS SECUNDA

### De operatione Dei in voluntate humana in ordine gratiae . . . . .

325

Homo a Deo elevatus est ad finem supernaturalem, ad quem assequendum ei habitum entitativum gratiae et habitus operativos virtutum infundit (210) — Aliae sunt operationes



meritoriae in statu gratiae, aliae praeparatoriae ad ipsam gratiam (211)

Pag.

### CAPUT PRIMUM.

**Deus est causa omnium operum salutarium iusti, inquantum ei simul cum gratia sanctificante habitus supernaturales operativos infundit; ad perseverandum in gratia praeterea requiritur providentia Dei hominem exterius gubernans** . . . . .

327

Deus etiam in ordine supernaturali hominem movet per principia interna et qualitates permanentes infusas: S. th. 1 2 q. 110 a. 2; de Ver. q. 27 a. 2 (212) — Gratia sanctificans se habet per modum naturae, virtutes infusae per modum principiorum activorum (213) — Habitus infusi virtutum potentiam elevant ad operandum supernaturaliter et internam inclinationem, promptitudinem et delectationem in operando conferunt (214) — Habitus infusi eodem modo ad operationes se habent ac formae activae rerum naturalium; ideo ad actu operandum non indigent aliquo impulsu externo vel praemotione physica (215—216) — Ad primum actum rationis deliberationem praevertentem voluntas in ordine supernaturali movetur a solo Deo per inclinationem habitus sibi datam (217—218) — Ad perseverandum in gratia homo indiget divinae providentiae auxilio exterius gubernantis (219)

### CAPUT SECUNDUM.

**De actibus praeparatoriis ad gratiam sanctificantem** . . . . .

339

Doctrina Concilii trid. de hac praeparatione (220) — Variæ sententiae theologorum de natura et entitate actuum praeparatoriorum; difficultas contra expositionem nostram (221) — Actus alii immediate et proxime, alii remote ad gratiam disponunt (222)

*Articulus I. Actus proxime et immediate ad gratiam iustificantem disponentes ex habitu gratiae vel virtutis eliciuntur* . . . . . Pag. 342

Diversae sententiae Thomistarum de hac materia (223)

1. *Doctrina Summae theologiae*: a) 1 2 q. 112 a. 2 ad 1: Praeparatio immediata ad gratiam est meritoria gloriae; ergo procedit ex habitu caritatis (224) — b) 1 2 q. 113 a. 2, 6, 7: In iustificatione natura primum est motio Dei moventis, quae fit per infusionem gratiae; deinde sequitur motus liberi arbitrii (225) — 1 2 q. 113 a. 8 in c. et ad 2: Naturali ordine primum est gratiae infusio, secundum motus liberi arbitrii in in Deum, tertium motus eiusdem in peccatum. Motus liberi arbitrii naturae ordine praecedat consecutionem gratiae, sequitur autem gratiae infusionem. Falsa interpretatio Suaresii (226—227)

2. *Doctrina Qq. disp. de Veritate*: Q. 28 a. 3: Gratia naturaliter prior est motu liberi arbitrii; a. 4 ad 1: Moveri in Deum per liberum arbitrium sequitur quodammodo ordine naturae gratiae infusionem (228) — Q. 28 a. 8: Secundum rationem causae materialis motus liberi arbitrii praecedat naturaliter gratiae infusionem, secundum rationem causae formalis est e converso. Discrepantia a doctrina Summae theol. (229)

3. *Doctrina Comm. in Sententias*: 4, d. 17 q. 1 a. 4 qc. 2 videtur D. Thomas innuere, posse actum ultimo praeparantem prius sine gratia elicitedum postea accedente gratia informari (230)

*Articulus II. Actus remote ad iustificationem disponentes, quatenus non ex habitu fidei vel spei informis procedunt, solis viribus naturae per motionem Dei eliciuntur ideoque quoad entitatem suam naturales sunt* . . . . . 356

Diversae sententiae theologorum de actibus

remote disponentibus eorumque principio elicitivo (231)	Pag-
<i>Sectio I. S. Thomas docet, impossibile esse actum supernaturalem, qui non ex habitu infuso procedat</i> . . . . .	357
Argumenta: a) de Car. a.1: Impossibile est, Spiritus s. voluntatem absque habitu per semetipsum movere ad actum caritatis (232— 233) — b) S. th. 2 2 q. 23 a. 2: Idem affirmatur (234) — c) Sent. 1 d. 17 q. 1 a. 1: Potentia non perfecta per habitum tam parum actum me- ritorium elicere potest, quam ignis calefacere potest sine calore (235) — d) de Virt. in comm. a. 1 ad 11 et S. th. 1 2 q. 68 a. 3 ad 2: Ad hoc, ut ho- mo motus a Spiritu s. libere agat, habitu indi- get (236) — e) S. Thomas non novit actus super- naturales ex sola gratia actuali elicitos (237)	
<i>Sectio II. S. Thomas docet actus liberos gra- tiae infusionem tempore praecedentes et ad eam praeparantes secundum entitatem suam naturales esse</i> . . . . .	370
Ordo chronologicus operum eius respiciendus est (238)	
1. <i>Doctrina Comm. in I. Sent.</i> : a) 2 d. 28 q. 1 a. 4: Ad praeparationem ad gratiam requi- ritur aliquod excitativum voluntatis exte- rius; actus praeparantes non oportet na- turam humanam excedere; homo ex solo libero arbitrio se praeparare potest facien- do, quod in se est (239) — b) 1 d. 17 q. 1 a. 3: Mensura gratiae infundendae proportiona- tur capacitati naturae et conatui operum naturalium (240) — c) 1 d. 17 q. 2 a. 3: Qui ex tota virtute bonitatis naturalis move- tur ad caritatem, ultimo disponitur ad eam accipiendam (241) — d) 1 d. 41 q. 1 a. 2 ad 2: Electio divina praecedit diversitatem na- turae in divina cognitione (242) — e) 2 d. 5 q. 2 a. 1: Ad praeparationem ad gratiam non requiritur aliquid aliud quam liberum arbitrium; occasiones externae a Deo cor	

cessae non sunt absolute necessariae (243)  
 — f) Bona voluntas praecedens causari potest aut occasionibus externis aut operatione Dei interna (244) — g) Actibus naturalibus disponentibus homo gratiam de congruo meretur (245)

2. *Doctrina Qq. disp. de Veritate*: a) Q. 6 a. 2 et 4: Actus humanus est dispositio naturalis ad gratiam; in quocumque invenitur dispositio naturae, invenitur et gratia (246) — b) Q. 14 a. 11 ad 1: Ductum naturalis rationis sequens potest se ad fidem praeparare (247) — c) Q. 24 a. 14: Ad omne opus bonum naturale requiritur vel excitativum exterius vel ea operatio divina in cordibus, quam Augustinus describit; ergo gratia actualis ab Augustino propugnata non est supernaturalis (248) — d) Q. 24 a. 15: Ad praeparationem ad gratiam non exigitur alia gratia gratis data per modum habitus, sed sufficit liberum arbitrium; requiritur tamen, ut homo inducatur aut actionibus exterioribus aut interiore instinctu a Deo dato (240—250)

3. *Doctrina Summae contra gentiles*: L. 3 c. 147 et 149: Homo secundum propriam virtutem aliquam dispositionem facere potest; actus praeparatorius procedit ex facultate naturali (251)

4. *Doctrina Quodl. 1 a. 7 et 8*: Homo ad praeparationem indiget auxilio divino non solum quantum ad exteriora, sed etiam quantum ad interiorem motum; ille motus tamen naturalis est (252)

5. *Doctrina Summae theologiae*: Necessitas motionis interioris divinae maxime inculcatur (253) — S. Thomas sententiam priorem correxit (254) — Tamen nullo modo docuit, actus praeparatorios esse supernaturales (255)

Enodantur aliquae difficultates (256—260)



## EPILOGUS.

<i>I. Brevis conspectus doctrinae D. Thomae</i>	Pag.
(261—278) . . . . .	401
<i>II. Principium fundamentale doctrinae S. Thomae</i>	
. . . . .	413

Principium fundamentale est: Deus movet omnia secundum modum et conditionem eorum (279) — Molinistae veram motionem ex parte Dei non agnoscentes ab eius doctrina recedunt (280) — Thomistae ab eo discrepant, quia praemotio physica non secundum, sed potius contra vel praeter naturam rerum est et motus non naturales causat (281) — S. Thomas non admittit concursum immediatum et specialem ad singulas operationes causarum secundarum (282)

*Index locorum S. Thomae*

# PROOEMIUM





## **I. Conspectus historicus variarum expositionum doctrinae S. Thomae.**

1. Luctuosum sane spectaculum est videre theologos catholicos, quos pari amoris affectu sanctae matri Ecclesiae devinctos viribus unitis totaque animorum contentione contra communes religionis nostrae hostes pugnare oportebat, iam per tria saecula acerrime inter se decertantes de quadam veritate fundamentali, scilicet de cooperatione Dei cum actionibus creaturarum, quacum aliae veritates intime connexae sunt, quales sunt scientia divina actuum futurorum liberorum, essentia libertatis creatae, natura gratiae sufficientis et efficacis, voluntas Dei salutifera universalis, praedestinatio et reprobatio. Et quidnam tandem hoc bello domestico, his controversiis et disputationibus infinitis, hac animorum extrema contentione obtentum est, nisi ut utraque litigantium pars suae sententiae firmiter adhaereret, animi magis ab invicem alienarentur et non raro caritas, imo et ipsa iustitia laederetur? Cogitanti mihi saepe, qua ratione pugnae tam funestae finis imponi paxque optata conciliari possit, nullum medium opportunius visum est, quam ut partes adversae communi auctoritati ab omnibus aequali reverentia agnitae sese subicerent; rationibus enim internis, argumentis et distinctionibus nihil profici experientia diuturna ipsa docet. Ea vero auctoritas, quamdiu magisterium authen-

ticum Ecclesiae de quaestionibus controversis iudicium non tulerit, nulla alia esse potest quam praeclarissimum ingenium S. Thomae Aquinatis, cuius laus in tota Ecclesia est, cuius sapientia tamquam veridica et catholica a Summis Pontificibus proclamata, cuius doctrina iteratis vicibus impense commendata et tamquam norma tutissima proposita est. Concedendum quidem est, de ipsa doctrina Aquinatis non minus litigari inter doctores catholicos quam de quaestionibus modo nominatis omnesque eius auctoritatem tamquam sibi faventem invocare; nihilominus firmiter mihi persuasum est, facilius de genuina mente D. Thomae constare posse, dummodo regulae sanae hermeneuticae in interpretandis eius operibus adhibeantur, quam ut ipsa veritas vel falsitas sententiarum ex fontibus revelationis et sanae rationis principiis tam dilucide demonstretur, ut omnes manus victas dent.

Quapropter, ut ad finem tam nobilem, quae est concordia inter scholas catholicas adversas efficienda, aliquid pro mea tenuitate conferam, praesenti tractatu id unum prosequar, ut veram germanamque mentem Doctoris Angelici de cooperatione Dei cum actionibus creaturarum quam maxima fieri potest diligentia, sollertia sinceritateque exponam. Antequam tamen ipsum opus aggrediar, haud inutile fore existimo brevem conspectum historicum praemittere praecipuarum expositionum, quas haec doctrina D. Thomae per tria saecula sortita est.

## 1. Sententia Thomistarum.

2. Notum est cuique vel parum in scientia theologia versato, ex quo tempore liber *Lud. Molinae*: „De Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione“ in lucem editus sit, theologos catholicos in interpretanda doctrina D. Thomae statim in duas partes abisse. Quarum una, a duce *Dominico Bannez* O. P. saepe Bannesiani nuncupati, omni contentione asserebant, influentiam Dei in operationes rerum creaturarum secundum principia Angelici in praemotione physica consistere, quae, cum liberum arbitrium creatum ex se indifferens et indeterminatum vi innata ad unum praedeterminet, recte etiam praedeterminatio physica vocari possit. Putant enim Deum triplici modo in omni operatione naturae vel voluntatis operari: 1) dando virtutem agendi; 2) conservando eandem virtutem in esse; 3) movendo et applicando eam ad agendum per aliquem influxum immediate a Deo in virtute creaturae receptum, qui actum secundum illius virtutis naturam praecedat eamque de potentia in actum vera efficientia physica reducat.

Duplicem distinguunt praemotionem physicam: unam entitative naturalem, quae ad actus mere naturales datur, alteram supernaturalem, quae ad actus supernaturales et salutare eliciendos confertur et gratia actualis vocatur. Gratia actualis alia est sufficiens, quae quidem veram potentiam agendi tribuit, numquam tamen ex se sola cum consensu libero coniuncta est, sed motum quandam intellectus vel voluntatis indeliberatum in bonum salutare



efficit; alia vero numero et specie distincta est gratia efficax, quae voluntatem gratia sufficiente iam excitatam infallibiliter ex interna sua natura ad consensum determinat, ita tamen, ut sub hac motione efficaci et in sensu composito veram perfectamque potentiam dissentiendi retineat ideoque libertatem plenam agendi habeat. Ergo omnis gratia actualis, quam divina misericordia homini concedit, ex se aliquid in anima efficit ideoque sensu largiore efficax dici potest; et sufficiens quidem eam efficaciam habet, ut voluntatem per motus indeliberatos in ea productos ad libere agendum plene et proxime expeditam constituat, quamvis ex defectu libero voluntatis numquam cum actu secundo salutari coniungatur; gratia vero ea, quae antonomastice efficax dicitur, ex ingenita sua virtute voluntatem infallibiliter ad consensum liberum determinat et applicat, ita ut cum ea non quidem actualis dissensus, sed tamen vera potentia dissentiendi componi possit.

Ex dictis iam apparet, praedeterminationem physicam suam efficaciam non mendicare ab aliqua causa externa, scilicet ex consensu vel dispositione voluntatis creatae, ideoque motionem Dei eam, quae sit efficax, non posse modificari et determinari a voluntate, sed e contrario Deum praemotione sua modificare et determinare actiones quascumque. „Nos“, inquit *Bannez* (in I. p. q. 23 a. 5 § Ut autem), „talem modificationem respectu primae causae in D. Thoma non invenimus, sed potius oppositum, scilicet quod ipse Deus per suam providentiam omnia modificat et determinat gubernatque suaviter iuxta modum naturae uniuscuius-

que“. Et iterum (in I. p. q. 19 a. 8 § Sed antequam): „Sed displicet (in explicatione Caietani), quod ait, virtutem primae causae modificari per causam secundam, non tamen impedi. Quod ego quidem falsum reputo, si de prima causa universalissima, qualis est divina voluntas, intelligatur. Imo vero divina voluntas omnia modificat, dum causa est universalissima et efficacissima cuiuslibet rei et quantum ad fieri et quantum ad esse et quantum ad modum.“ Modificat scilicet Deus omnes effectus causarum creatarum sub quocumque respectu ope praedeterminationis physicae ex se efficacis, ita ut nihil positivi in iis inveniri possit, quod non a Deo praedeterminatum sit.

3. Igitur praemotio physica est virtus illa, quam Deus rebus creatis ante quaecumque actionem imprimit, ut eas ad agendum tanta efficacia applicet, ut tamquam instrumenta in manu ipsius omnia infallibiliter et certissime in tempore expleant, quae ipse secundum sapientiae suae ordinem ab aeterno efficaci decreto voluntatis suae omnipotentis statuit esse perficienda. Inde causae creatae fere eodem modo se habent ad causam primam, quo instrumenta artis ad artificem. Instrumentum autem duplicem virtutem habet: unam sibi propriam respondentem formae propriae, quae esse permanens et ratum in natura habet; alteram sibi impressam per motum transeuntem artificis, qua ad aliquid altius agendum elevatur, quod eius propriam virtutem excedit; et haec virtus, cum in instrumento non maneat, sed per solum motum artificis communicetur, habet esse incompletum et fluens. Eiusmodi virtus incompleta et fluens

est praemotio physica. „Id“, inquit *Alvarez* (De auxiliis l. 3, disp. 19 n. 5), „quod fit a Deo in causis secundis, quo actualiter agant, est aliquid habens esse quoddam incompletum, per modum, quo colores sunt in aëre et virtus artis in instrumento artificis.“ „Hoc ens incompletum praeivium actioni causae secundae producitur in illa effective a solo Deo et nullo modo dependet efficienter ex influxu ipsius causae secundae“ (ib. n. 6). Dissentiunt tamen asseclae huius scholae eo, quod alii eam motionem dicunt esse qualitatem incompletam et fluentem, alii vero denominatione qualitatis repudiata eam motionem virtuosam vocant; denique alii, iique vetustiores, praeivium influxum causae primae ad actum primum causae creatae spectare affirmant, recentiores autem eam ad actum secundum pertinere contendunt. Ceterum istae dissidia magis de nomine quam de re sunt.

Patroni sententiae modo expositae cum quadam gloriatione prae ceteris nomen Thomistarum sibi vindicant, dicentes, eam esse genuinam et indubitatam doctrinam S. Thomae, neque quemquam inter discipulos Doctoris Angelici iure adnumerari posse, qui ea relicta aliter de influxu causae primae in actiones et operationes causarum secundarum senserit. Quapropter non sine indignatione tamquam calumniam sibi illatam et commentum iniuriosum reiciunt nomen Bannesianorum ab adversariis sibi saepe impositum, quasi Bannez recedens a traditione antiquorum eam doctrinam primus invenisset et in theologiam invexisset.

## 2. Sententia L. Molinae et Molinistarum.

4. Prorsus aliam viam ingressus est *Lud. Molina* in explicando concursu Dei cum operationibus causarum secundarum, quem deinde theologi Societatis Jesu fere omnes multique alii doctores secuti sunt, unde et nomen Molinistarum acceperunt.

Itaque *Molina* inquirens in concursum Dei generalem (Conc. q. 14 a. 13 disp. 26; ed. Paris 1876 p. 152 s) ait duo sibi difficultates parere circa doctrinam D. Thomae. „Primum est, quod non videam, quidnam sit motus ille et applicatio in causis secundis, qua Deus illas ad agendum moveat et applicet.“ Addit deinde, res naturales praeter virtutem propriam non indigere alia virtute superaddita instrumentali, quae habeat esse incompletum, fluens et intentionale. „Hoc commentitium plane est nullaue ratione fulcitur et res frustra multiplicat.“ Secundum, quod ipsi difficultatem parit, est, „quia iuxta hanc D. Thomae doctrinam Deus non concurrit immediate immediatione suppositi ad actiones et effectus causarum secundarum, sed solum mediate, mediis scilicet causis secundis.“

Suam propriam sententiam his verbis enuntiat: „Dicendum itaque est, Deum immediate immediatione suppositi concurrere cum causis secundis ad earum operationes et effectus, ita videlicet, ut quemadmodum causa secunda immediate elicit suam operationem et per eam terminum seu effectum producit, sic Deus concursu quodam generali immediate influat cum ea in eandem operationem et per operationem seu actionem terminum illius



atque effectum producat. Quo fit, ut concursus Dei generalis non sit influxus Dei in causam secundam, quasi illa prius eo mota agat et producat suum effectum, sed sit influxus Dei immediate cum causa in illius actionem et effectum." Negat ergo *Molina* concursum Dei praevium, quo in causam secundam, priusquam illa agat, eam movendo et applicando influat, et statuit concursum simultaneum, quo Deus simul cum causa secunda ex se per propriam virtutem iam completa in ipsam actionem et effectum eius immediate influit, ita ut Deus et causa secunda sint duae causae partiales, non quidem partialitate effectus, quia utraque causa totum effectum sua causalitate attingit, sed partialitate causae.

Concursus simultaneus voluntatem non ad unum determinat, sed in voluntatis potestate situm est, ut ex concursu indifferenter a Deo oblato potius sequatur actus quam eius omissio, potius ponatur hic actus quam ille. Igitur Deus concursum suum liberae determinationi voluntatis creatae adaptat et accomodat, in quo agendi modo nulla dependentia causae primae a causa secunda cernenda est, sed magis suavis agendi modus a Deo ex libera condescensione volitus, ut libertas creata intacta relinquatur.

Nihilominus Deo ut supremo ipsius quoque liberi arbitrii dominatori non deest potentia flectendi illud efficaciter, in quodcumque voluerit, quin propterea libera determinatio voluntati adimatur. Novit enim Deus per scientiam mediam ante quodcumque decretum absolutum voluntatis suae, quid voluntas creata actura esset, si in determinatis cir-

cumstantiis versaretur. Quare, si eam efficaciter convertere vult, illas circumstantias providentia sua adducit, quo fit, ut liberum arbitrium infallibiliter quidem, sed tamen libere id eligat, quod Deus efficaciter intendit. Igitur gratia, quacum homo cooperatur, non ex interna sua virtute, sed ex consensu voluntatis efficaciam actualem habet; nihilominus etiam in actu primo efficax dici potest, prout substat scientiae mediae.

5. *Molina* candidè fatetur, se non in omnibus doctrinam D. Thomae sequi, cum applicationem causarum secundarum non admittat et affirmet, Deum non solum immediatione virtutis, sed etiam suppositi in operationes et effectus earum causarum influere; nihilominus tamen ipsi persuasum erat, doctrinam suam in puncto essentiali cum ea concordare, scilicet in eo, quod praedeterminationem physicam voluntatis creatae ad unum ut libertati perniciosam reiceret. Ita expresse docet (q. 23 a. 4 et 5 d. 1 m. 7; p. 477): „In quo (D. Thomas) plane nobiscum sentit, explodendas videlicet esse praefinitiones, quales illas constituunt ii, adversus quos hoc opere disputamus, per determinationem et applicationem voluntatis nostrae a Deo, ut id velit aut nolit, quod eam velle aut nolle ipse voluerit, quod plane libertatem a nostra voluntate excludit ac necessitatem meo operandi modo inducit.“ Imo eas praedeterminationes recenter a quibusdam theologis inventas esse affirmat. Ita ait in Appendice ad opus suum (ib. p. 583 s) respondendo ad obiectionem secundam: „Et quidem doctores hispani, qui a viginti annis scripserunt, cum rerum difficultates merito plus persequi voluerint, quam

ante nostra tempora fieri consueverat, nec tamen invenerint modum, quo Deus ex sua aeternitate salva arbitrii nostri libertate rerumque contingentia certissimam de futuris scientiam habuit, tales Dei O. M. ad eius praescientiae certitudinem nec non praedestinationis, quae ex eadem praescientia, quam includit, certa est, tales, inquam praedefinitiones praedeterminationesve ad singulos actus voluntatis humanae exercendos invexerunt, ut libertatem nostram de medio tollere ac rem de solo titulo facere videantur.“ Ex quibus verbis elucet, minus recte aliquos auctores affirmare, *Molinam* doctrinam *Bannesii* consonam doctrinae S. Thomae et antiquiorum theologorum existimasse.

Ceterum sequaces *Molinae* neque hoc concessere, doctrinam de concursu simultaneo a mente D. Thomae alienam esse. Ita iam *Suarez*, acerrimus propugnator huius systematis, quamvis ab initio saepius (Disp. metaph. disp. 22 sect. 2 n. 52; De vera intell. aux. eff. c. 40; Opusc. de Conc. l. 1 c. 11 n. 6) dixerit, S. Thomam a. 7 q. 3 de Pot. docere concursum praevium, in posterioribus vero scriptis eam sententiam tacite retractasse, postea (de Aux. l. 3 c. 38 n. 20 ss) plane affirmavit, nullam retractationem admittendam esse, sed etiam doctrinam in a. 7 q. 3 de Pot. contentam de concursu simultaneo intelligi posse et debere, scilicet illam virtutem instrumentalem et intentionalem, quam Deus rebus creatis largitur, cum actualiter agunt, nihil aliud esse quam ipsammet actionem, prout fluit a Deo. *Suaresii* expositionem plerique posteriores asseclae illius scholae, paucis exceptis, amplectuntur.

### 3. Sententia Card. Jos. Pecci.

6. Eminentissimus Auctor in folio periodico „L' Accademia Romana di S. Tommaso d' Aquino (Roma, 1885, p. 99—145) dissertationem edidit, quae inscribitur: „*S. Tommaso circa l' influsso divino e la scienza media.*“ Primum contra *Goudin* Thomistam notat, Angelicum non admittere duos concursus cum causis creatis, unum praemoventem, alterum concomitantem, sed unum tantum. Deinde exponit, quo sensu Deus voluntatem ad agendum moveat et applicet. Claram solutionem huius quaestionis invenit in 1 2 q. 9 a. 3 et 4. „In primo igitur articulo manifeste docetur, quod, sicut intellectus cognito principio seipsum reducit de potentia in actum in ordine ad cognitionem conclusionum, ita voluntas per hoc, quod vult finem, movet seipsam ad volendum ea, quae sunt ad finem. In altero articulo concluditur, quod necesse est ponere, quod in primum motum voluntatis voluntas prodeat ex instinctu alicuius exterioris moventis; et hoc ideo, quia cum voluntas non moveat seipsam nisi mediante consilio, quod ex altera parte supponit, voluntatem iam velle finem, abiretur in infinitum, si non admitteretur aliquis primus motus in finem voluntati a principio externo inditus. Qui ergo a S. Thoma recedere non vult, concedere debet, excepto primo motu voluntatis ad omnes alios Deum communiter concurrere illo unico iam definito concursu (1 q. 105 a. 5) requisito ad omnes operationes creaturarum.“ (p. 104.) Primus motus vero, quem voluntas a Deo ut a primo motore recipit, est inclinatio naturalis et necessaria in bonum et beati-



tudinem in communi, quod S. Thomas in a. 6 eiusdem quaestionis ad 3 aperte docet. „Ex quo mihi sequi videtur errare *Bannesianos*, si ad omnem actum voluntatis postulant complementum vel praerequisitum motionis divinae, quae voluntatem de potentia in actum reducat. Nam secundum S. Thomam voluntas accepto primo motu in ultimum finem in communi seipsam movere potest; et si tale praerequisitum necessarium foret, doctrina Angelici in articulis citatis manca et vitiosa esset.“ (p. 106.)

Igitur secundum illum auctorem motio, quam Deus voluntati humanae dat, in eo est, quod ei appetitum naturalem ad felicitatem indidit, ex quo sponte et quasi proprio pondere sine impulsu transeunter impresso in primum actum indeliberatum prosilit, fere eodem modo, quo lapis vi formae gravitatis impedimento remoto in terram cadit; hac prima volitione actuata voluntas seipsam consilio rationis ad ultiores actus libere determinat.

7. In secunda parte auctor scientiam mediam reicit ut contrariam doctrinae S. Thomae, quippe qui in Deo non admittat nisi duplicem scientiam, i. e. scientiam simplicis intelligentiae, qua omnia cognoscit, quae in sua et creaturarum potentia sunt, licet revera numquam fiant, et scientiam visionis, qua omnia cognoscit, quae aliquando sunt. Ad difficultatem autem sibi propositam, quomodo Christus dicere potuerit: Si in Tyro et Sidone factae essent virtutes patratae in urbibus Corozain et Bethsaida, paenitentiam egissent, quibus verbis enuntiatur, Sidonios non solum habuisse potentiam paenitentiam agendi, sed ipsum actum pae-

nitentiae habituros fuisse, ita respondet: „Ad solvendam hanc difficultatem mihi videtur observandum esse, Christum dicentem: paenitentiam egissent, non significasse aliquid futurum et in potentia, sed aliquid praesens et in actu. Significavit enim actualem praeparationem animorum Tyriorum et Sidoniorum ad agendam paenitentiam factis virtutibus illis, quae factae sunt in Corozain et Bethsaida. Scrutans corda et renes Deus perfecte cognoscebat illam praeparationem animi in Tyriis et Sidoniis, quae tam firma erat, ut nihil eam superare potuerit. Quod infallibiliter scrutatus est, hoc significavit dicens, ipsos, si apud eos eiusmodi virtutes factae essent, paenitentiam acturos fuisse. Modo non dissimili etiam homines loquuntur. Cum enim mores alicuius hominis noverunt, ita dicere solent: si beneficia, quae e. g. tibi praestiti, huic vel illi contulissem, certe id obtinuissem, quod a te obtinere non potui. Differentia autem inter scientiam Dei et scientiam humanam in eo est, quod scientia hominis certitudinem moralem non superat, unde semper aliquam rationem probabilitatis et coniecturae habet, quia homo praeparationem animi non videt in ipso animo, sed ex iis, quae foris apparent, dum Deus, cui res internae non minus nudae et apertae sunt quam externae, scientiam non solum moralem, probabilem et coniecturalem, sed etiam evidentem et infallibilem habet. Ceterum scientia tam hominis quam Dei in hoc casu respicit id, quod in actu et non solum in potentia est. Et sic videtur dicendum esse, Christum verba illa de habitatoribus Tyri et Sidonis enuntiasse per scientiam visionis.“ (p. 127.)

Sed, ni fallor, hoc modo auctor, dum divisionem duplicis scientiae a S. Thoma statutam servare voluit, in aliquam opinionem incidit, quae apertae doctrinae Aquinatis et sanae rationi repugnat. Ubicumque enim Doctor Angelicus de cognitione divina futurorum contingentium loquitur, sine ulla haesitatione dicit, neque Deum ea certe cognoscere posse ex ipsis causis contingentibus, sive sint contingentes ut in pluribus, sive sint ad utrumque, quales sunt causae liberae. Ad hoc, ut effectus causarum contingentium a Deo infallibili certitudine cognoscantur, requiritur, ut non solum actus primi, sed etiam secundi illarum causarum ipsi ab aeterno praesentes sint. (Cf. 1 q. 14 a. 13; q. 57 a. 3; 2 2 q. 172 a. 1; C. g. 1, 66; 67; 3, 154; 1 d. 38 q. 1 a. 5; d. 40 q. 3; de Malo q. 16 a. 7; de Ver. q. 2 a. 12; q. 12 a. 10; Comp. theol. c. 133; 1 Perih. lect. 14.) Et ratio clara est, quia nihil certo cognosci potest, nisi quod in se iam ad unum determinatum est. Si ergo Deus paenitentiam, quam Tyrri et Sidonii egissent, ex ipsa praeparatione animorum certe cognoscere potuisset, illa praeparatio talis esse debebat, ut ex illa ad unum determinati essent; et sic periisset libertas necessaria ad eorum conversionem.

#### 4. Sententia J. M. Cornoldi S. J.

8. Fere eodem tempore apparuit alius libellus de eadem materia auctore J. M. Cornoldi, qui inscribitur: „*Quale secondo S. Tommaso sia la concordia della mozione divina colla libertà umana.*“ Citationes desumptae sunt e secunda editione. (Roma,

1890.) *Cornoldi* cum Card. *Pecci* in duobus consentit, scilicet a) voluntatem humanam non ad singulos actus nova speciali motione divina indigere, sed motionem ad primum actum indeliberatum datam etiam pro sequentibus actibus ex eo fluentibus sufficere; b) Deum in ordine naturae voluntatem non movere nisi ad bonum universale. Verum in eo a sententia priore recedit, quod eam motionem non in inclinatione voluntatis in felicitatem, sed in aliqua motione transeunte consistere putat. Itaque cooperatio Dei cum actibus voluntatis ita concipienda est: Cum voluntas non semper actu velit, sed aliquando in pura potentia ad volendum sit, necesse est eam ab initio a principio externo, i. e. a Deo, ad actum reduci. Reductio illa fit impressione alicuius motionis physicae non vitalis, transeuntis, quae voluntatem, quantum ex se est, ad bonum universale movet primumque motum indeliberatum causat. Voluntas autem sic in actum reducta sub permanente influxu motionis divinae receptae se ipsam libere determinat ad bona particularia eligenda. Liberam determinationem voluntatis sub motione Dei auctor illustrat exemplo navis, quae vento ab austro spirante ad litora Italiae movetur. Omnis motus navis vento efficitur; quod autem navis vento mota ad hunc potius quam ad illum portum dirigatur et scopulos evitet, a gubernatore dependet. Ventus, qui navem et ipsum gubernatorem flatu suo movet, similis est motioni divinae, quae voluntati impulsus confert. Voluntas enim, quamvis a Deo ad bonum universale determinata sit, seipsam tamen ad bonum particulare hoc vel illud eligendum determinat sub in-



fluxu motionis divinae, quae eam non ad electionem huius vel illius boni determinat, sicut nec ventus gubernatorem ad electionem huius portus determinat, ad quem tamen etiam vento movetur. (p. 12.)

Praemotio physica, quam C. admittit, essentialiter differt a praemotione physica *Thomistarum*. Nam a) secundum C. unica motio divina sufficit pro omnibus actibus, qui ex virtute primi actus eliciuntur; secundum *Thomistas* pro singulis actibus nova motio requiritur; b) secundum C. motio divina voluntatem efficaciter non determinat nisi ad bonum universale; motio vero thomistica dat inclinationem efficacem et infallibilem etiam ad bona particularia.

## 5. Sententia Card. L. Billot.

9. In tractatu „*De Gratia Christi et libero hominis arbitrio*“ (pars I. Romae, 1908) Eminentissimus Auctor in prooemio § 1 doctrinam D. Thomae de ratione, secundum quam Deus in omni operante generatim et in omni volente speciatim salvo libero arbitrio operatur, ita exponit: „In omni operante Deus operatur primo quidem, quatenus dat creaturis operantibus virtutes operativas et conservat eas et iugiter tenet eas in esse.“ (p. 15.) „Praeterea in omni operante Deus operatur, quatenus applicat virtutes creatas ad agendum, ut de potentia fiant actu principiantes operationes suas.“ (ib.) Nam prima ad agendum applicatio numquam potest esse ab intrinseco; ergo omnia creata, in initio saltem agendi, indigent effective moveri ab aliquo agente extrinseco. Et quamvis immediate et proxime

applicans possit esse agens creatum, quia tamen illud iterum aliam causam applicantem praesupponit neque in causis applicantibus in infinitum procedi potest, oportet pervenire ad primum movens immotum, a quo omnes causae creatae principaliter applicantur. „Tertio denique in omni operante Deus operatur, quatenus movet omnes causas creatas ad eliciendum omnes et singulos actus sub ratione entis, i. e. quantum ad generalissimam rationem essendi.“ (p. 17.) Cum enim esse sit proprius effectus Dei, ideo, si ens qua ens per se primo nullo praesupposito subiecto producitur, a Deo solo fieri potest per creationem. „Si autem praesupponatur ens, ita ut ens qua ens non per se primo producat, tunc creatura operatur quidem ad illud, sed solum instrumentaliter, quatenus ex propriis et ut causa principalis influit quidem in id, quod est particulativum et determinativum entis, adhuc tamen ens ut sic non causatur nisi per instrumentalem virtutem a Deo in ea operante fluentem.“ (p. 18.)

Quae de operatione Dei in omni operante generatim dicta sunt, applicantur ad voluntatem humanam. Et primo quidem Deus in omni volente operatur, „pro quanto ipsam volendi facultatem causat, creat et conservat.“ (p. 19.) Secundo „Deus operatur in omni volente, quatenus voluntatem applicat ad agendum. Applicat, inquam, instinctive, eam movendo ad primum actum, ut voluntas facta in actu circa finem semetipsam deinde moveat ad volendum ea, quae sunt ad finem“. (ib.) Instinctiva motio intelligitur volitio antecedens omnem deliberationem et omne consilium rationis. Hanc

quidem voluntas elicit, nullatenus tamen ad eam se movet. Ad hoc enim, ut voluntas seipsam moveat, requiritur, ut ex actuali volitione finis consilio rationis se determinet ad eligenda ea, quae ad finem sunt. Cum ergo primam instinctivam volitionem non praecedat alia volitio actualis, ad eam fertur instinctu naturae; et cum ille instinctus voluntati a Deo inditus sit, ideo dicitur voluntas ad primum actum a Deo moveri. „Tandem tertio in omni volente Deus operatur, quatenus ad omnes et singulos actus sive instinctivos sive etiam liberos influit quo voluntas actum suum eliciat sub generali ratione entis.“ (p. 25.) In hac influentia consistit proprie concursus generalis, qui ab aliis aliter explicatur.

10. Eminentissimus tamen Auctor secundum ea, quae postea (p. 124 ss) de natura gratiae actualis disputat, iis adstipulatur, qui admittunt, concursum illum non esse simultaneum influxum Dei in operationes et effectus causarum secundarum, sed sumptum secundum se esse „motionem in facultate receptam, principiantem eiusmodi actum (volendi), quae etiam eiusdem indifferenter entitatis est, sive habeat sive non habeat ultimum effectum actus deliberati, qui idcirco in plena potestate voluntatis semper relinquitur“. Motio illa concipienda est „per analogiam ad virtutem illam fluentem, quae recipitur in instrumentis apud nos notissimis, et se habet ut quo instrumentum applicatur vel etiam elevatur ad actum excedentem proportionem suae propriae formae“. (p. 129.) Vi igitur huius motionis physicae transeuntis voluntas primo elicit necessario motum instinctivum indeliberatum, quo posito

plenam potestatem habet determinandi se ad actum liberum ponendum vel non ponendum, neque ad hoc requiritur ulterior nova motio. Ergo voluntas sub motione divina constituta sub aliquo respectu comparari potest cum navi, „quae ex una eademque motione venti vel ad dexteram vel ad sinistram impellitur secundum diversam velorum dispositionem“. (p. 26.)

Sententiam hanc ad amussim sequitur *Jos. van der Meersch* in libro, qui inscribitur: „*Tractatus de divina Gratia*“. (Brugis, 1910, p. 240 ss.)

## 6. Sententia P. Thomae Papagni O. P.

11. Cl. auctor anno 1902 iteratis precibus Cardinalis Archiepiscopi Beneventani permotus parvum libellum edidit, qui inscribitur: „*La mente di S. Tommaso intorno alla mozione divina nelle creature*“. Libellus constat ex tribus epistulis, quarum duae ad aliquem Patrem, tertia ad ipsum Cardinalem data est; cum tamen omnes epistulae eandem materiam tractent, sufficit, ut primam consideremus. Primo loco agit de cognitione Dei, secundo de decretis eius praedeterminantibus, tertio de motione in agentibus creatis.

Primo igitur statuitur, omniscientiam Dei esse eius essentiam, aeternam, infinitam, absolutam et perfectissimam. Quapropter obiectum formale scientiae divinae non potest esse nisi ipsum esse divinum; aliae autem res a Deo sciri non possunt, nisi inquantum in eo continentur. Res autem omnes in virtute Dei causatrice continentur; ideo Deus eas in sola virtute sua causatrice cognoscit.



Deus non omnes res immediate producit, sed multas mediantibus creaturis, quae in virtute ipsius agunt. Idcirco Deus in virtute sua productiva non solum ea cognoscit, quae per se facit, verum etiam ea, quae creaturae efficiunt. Virtus autem, qua Deus operatur et per quam causae secundae agunt, est ipsum esse divinum, inquantum est principium productionis rerum.

Habitudo causalitatis est fundamentum omnium habitudinum inter Deum et creaturas. Si Deus non esset causa earum, nihil scire neque quidquam in eis operari posset. Cum porro Deus sit causa intelligens et libera, non potest aliquam rem facere, quin eius constitutiva praedeterminet, et hoc ad intellectum pertinet; neque potest facere, nisi quod esse et non esse potest, quod in causa libertatem supponit. Idcirco respectu Dei causae primae in rebus nihil casuale esse potest, sed omnia sunt effectus eius liberi et scientiae operativae. (p. 5--7.)

Sicut Deus unico actu intellectus sui omnia simul ab aeterno videt et comprehendit, scilicet res et earum operationes, quas facient vel facturae essent in quibuslibet conditionibus, ita etiam unico actu voluntatis suae, qui eius substantia est, omnia ab aeterno simul vult, i. e. res et earum operationes in particulari; et circa omnes et singulas decreta concipit; alias vult, alias non vult; aliquas permittit et alias non permittit; et ea, quae vult et permittit, in tempore erunt, et quae non vult vel non permittit, non erunt.

Sine hoc decreto voluntatis divinae nihil umquam evenire vel non evenire potest. Quatenus haec decreta omnes et singulas res earumque ope-

rationes amplectuntur, recte loquimur de decretis praedeterminantibus. Dein P. decreta praedeterminantia reicit, quae a quibusdam theologis (scil. a *Thomistis*) admittuntur ad explicandam praescientiam divinam futurorum contingentium. Hi enim putant, pro omnibus et singulis actionibus creaturarum necessariam esse specialem motionem efficacem; ideoque Deum decretis suis aeternis movendi vel non movendi creaturas ad singulas actiones certissime praescire etiam actiones et omissiones liberas hominum. Hic modus concipiendi decreta divina falsus est; decreta vero praedeterminantia in sensu prius exposito sunt quidem plane necessaria ad cognitionem futurorum, sed tamen eiusdem adaequata ratio esse non possunt.

**12.** De modo, quo secundum D. Thomam Deus agentia creata movet, R. P. haec dicit:

„Deus movet creaturas duplici modo. Prima motio potest dici entitativa vel naturalis et generalis, quia virtutes earum constituit; haec consistit in impulsu activo, quem Deus in creatione iis imprimit in eorum obiecta, et manifeste apparet in tendentia, quae in omnibus virtutibus activis versus eorum obiecta cernitur. Impulsus ille activus causat motum operativum in creaturis secundum earum naturas et in omnes motus particulares earum intrat. Et quia ab initio rebus impressus est et cum ipsis a Deo conservatur, ideo est motio continua et perennis, quae tamdiu durat, quamdiu natura, cui inest, subsistit, et cum ea exstinguitur; et est impulsus semper vivus, semper in actu, promptus ad causandum motum positis obiecto et

circumstantiis et conditionibus requisitis a natura speciali agentis creati.“

„Haec motio causat in creaturis irrationalibus motum caecum, necessarium et instinctivum; in rationalibus autem est principium motus liberi... Sine hac motione creaturae non possunt ullam actionem elicere, sicut effectus sine causa haberi nequit; et ipsa est, quae potentias activas ad operationes actuat et applicat.“ (p. 10.)

„Altera motio potest dici motio dominationis, quia ad dominum Dei in creaturas spectat, quatenus considerantur ut tamquam perfecta agentia constituta; et haec motio est particularis (specialis), quia actus speciales et singulares respicit. Deus dominium suum in res exercet tum mediantibus aliis creaturis secundum mensuram, quam vult, tum etiam per seipsum sive per leges et praecepta, sive per immediatam actionem in ipsas res, quae actio est quasi virtus executiva voluntatis eius; et haec actio potest esse vel immutativa vel coactiva, si vult, vel etiam simpliciter motiva.“ (p. 11.) Motio illa specialis, inquantum non per alias creaturas neque per sola praecepta, sed per immediatam actionem Dei fit, vel ad ordinem miraculorum vel ad ordinem gratiae pertinet et ideo semper in bonum determinatum tendit.

**13.** „De his duabus motionibus S. Thomas distincte loquitur, et omnes textus, qui adducuntur, ad unam vel alteram spectant; sed ne unus quidem locus invenitur, qui dicat, praeter motionem primam generalem ad omnem actum necessariam esse aliam specialem; imo frequenter oppositum docet.“ (p. 14.)

„Necessitas motionis specialis ad quaslibet singulares actiones praeter illam primam motionem generalem vel naturalem non est doctrina S. Thomae. Et si doctrina S. Doctoris secundum illam opinionem explicatur, quandam speciem duritiei et repugnantiae assumit, quae ei naturalis non est et non paucos animos ab ea avertit. Conceptus eius alterantur et falsificantur. In quantum ego iudicare possum, haec opinio ideo introducta est, ut praescientia Dei explicari possit; sed dum aliquod mysterium nimium explicari tentatum est, obscuritas, absurditas et monstruositas in doctrinam moralem invecta sunt, et sic nullum lucrum factum est.“ (p. 14.)

Deinde P. ostendit, doctrina illa tolli libertatem, voluntatem permissivam Dei et imputabilitatem peccati; denique his verbis concludit: „Conceptus S. Doctoris prorsus alii sunt; opinio haec (scil. *Thomistarum*) de ideis eius detrahit et efficit, ut sublimitas et profunditas doctrinae eius evanescat. Si ex interpretatione doctrinae thomisticae eliminaretur, haec multum proficeret tum in expositione tum in diffusionem.“ (p. 20.)

Cetera, quae auctor ille de gratia, de praedestinatione et reprobatione disserit, hic omitti possunt, illud unum tamen notatu dignum est, eum in Deo non admittere quidem nisi duplicem scientiam, unam theoreticam (simplicis intelligentiae) et alteram practicam (visionis); sed quatenus asserit, secundum priorem scientiam Deum cognoscere non solum omnes res et actiones earum possibiles, sed etiam illas actiones, quas facturae essent in omnibus conditionibus possibilibus, si in ipsis constitue-

rentur (p. 34 s), eo ipso etiam scientiam mediam admittit. Et p. 51 scribit: „Num haec sit scientia media vel non, ego non curo; nomina non debent timorem incutere.“

\*   \*   \*

14. Hae igitur sunt praecipuae sententiae virorum doctorum de modo, quo secundum mentem S. Thomae Deus in operationes causarum secundarum influit. Dixi, has esse praecipuas; nam si omnes expositiones enumerare vellemus, quas non solum generalis doctrina Aquinatis, sed diversi textus eiusdem a theologis decursu temporis sortiti sunt, multo maior appareret diversitas. Verum ex dictis iam elucet, tantam esse varietatem, discrepantiam et contradictionem inter diversos interpretes, ut in nulla fere re inter se conveniant. Alii dicunt, concursum Dei esse praevium, alii eum esse simultaneum, alii denique docent, cooperationem Dei in eo consistere, quod rebus creatis virtutes activas et inclinationes naturales ab initio contulit et iugiter conservat. Inter eos vero, qui concursum praevium affirmant, alii dicunt, eo liberum arbitrium infallibiliter et indeclinabiliter ad unum determinari, alii reiecta determinatione ad unum docent, voluntatem etiam cum motione divina actualem omissionem actus liberi coniungere posse; iterum alii dicunt, ad singulos actus novas et distinctas praemotiones requiri, alii autem hoc negant asserentes, unam praemotionem physicam ad primum actum indeliberatum datam sufficere, ut voluntas eius virtute sese libere determinare possit. Neque inter eos,



qui in ordine naturae solam motionem ad bonum universale admittunt, perfecta concordia est, quia alii eam motionem ut ens fluidum voluntati superadditum, alii vero eandem ut ens perenne, permanens et voluntati semel pro semper ab initio creationis inditum concipiunt. Denique ad explicandam certitudinem infallibilem, qua Deus futura contingentia novit, alii confugiunt ad decreta singulas actiones liberas in individuo praedeterminantia, alii autem ad scientiam mediam, qua Deus ante omne decretum absolutum certissime scit, quid quaelibet voluntas in quibuslibet circumstantiis et conditionibus actura esset, si in illis constitueretur. Et omnes quidem theologi, quamvis expositiones quam maxime inter se pugnantes et contradictorias proferant, tamen incunctanter ad auctoritatem S. Thomae provocant, omnes unanimi consensu suas opiniones ut veram et genuinam doctrinam Aquinatis proclamant et venditant.

Quid ergo? Numquid Doctor Angelicus in re tanti momenti, unde tam multae veritates sive naturales sive revelatae dependent, ut libertas arbitrii, imputabilitas actionum malarum, voluntas permissiva Dei, praescientia divina infallibilis actuum futurorum contingentium, efficacia gratiae divinae, praedestinatio et reprobatio hominum, verbis tam ambiguis et obscuris usus est, ut impossibile sit, eius mentem clare perspicere, omnisque conatus et labor in explicanda eius doctrina irritus omnique prospero eventu destitutus iudicandus sit? Fortasse non deerunt, qui ita sentiant omnemque spem felicitis exitus abiciant. At vero mihi numquam persuadere potui, Aquinatem in hac

materia tam confusam proposuisse doctrinam, ut verum sensum eius eruere impossibile sit. Utique concedendum est, in operibus eius non desiderari textus et locos, qui reapse ambigui sint et quorum certa et indubitabilis interpretatio fortasse nunquam obtinebitur; at cum de cooperatione Dei cum actionibus creaturarum non tantum in uno alterove breviori textu, sed in infinitis fere locis iisque etiam diffusis et amplis agat, fieri non potuit, quin S. Doctor, quem claram ideam huius cooperationis habuisse supponendum est, saltem pluries ita locutus sit, ut claram ideam etiam claris et perspicuis verbis enuntiaverit. Quod autem claris verbis ab Angelico traditum est, cur non etiam claram et indubitatam expositionem sortiatur?

Hisce, quae modo dixi, neutiquam affirmare volo, doctrinam Aquinatis de cooperatione Dei tam limpida ac perspicua esse, ut interpretatori nullam difficultatem creet. Si enim res ita se haberet, quomodo fieri poterat, ut per tot saecula etiam a viris doctissimis, adhibita etiam maxima diligentia, solutio definitiva et ab omnibus agnita inventa non sit? Sed hoc tantum assero, doctrinam S. Thomae in se omnino claram, determinatam, imo ut mihi saltem videtur, vere simplicem, non multis subtilibus et distortis distinctionibus indigentem, sed talem esse, quae semel perspecta intellectum quietat et sua ipsius simplicitate quandam sublimitatem spirat animumque attrahit. Verum ut, attenta praesertim multiplicitate expositionum usque ad id tempus datarum, detegatur et inveniatur, magno labore opus est, qui tamen cassus et vanus erit, nisi simul recta methodus interpretandi adhibeatur.

## II. Methodus servanda in interpretatione doctrinae S. Thomae.

**15.** Ut ergo in exponenda mente Doctoris Angelici de influxu causae primae in operationes rerum creaturarum recto ordine et sine periculo erroris procedatur, varia observanda erunt, quorum aliqua ad ipsam personam interpretis, cetera vero ad regulas interpretationis spectant.

1. a) Et primo quidem, quod ipsum interpretatorem attinet, omnino requiritur, ut animo liber sit neque ad interpretationem accedat praeoccupatus et imbutus placitis scholae cuiuslibet, vel saltem ne ab initio firmam persuasionem habeat, S. Thomam illi doctrinae favere, quam ipse adamaverit et prae aliis certam habeat; neque ex hac sola ratione aliquam expositionem ut certam et indubitatam existimet, quia veneranda traditione scholae cuiuslibet ei sacrosancta appareat. Qui enim ita animo affectus esset, ille in operibus S. Thomae perscrutandis non illius sententiam, sed suam propriam opinionem quaereret. Oportet ergo verum interpretem invicto veritatis amore duci, secundum adagium notissimum: Amicus mihi Plato, sed magis amica veritas, neque unquam ex praeconceptis ideis magis ad unam quam ad alteram partem deflecti.

b) Plane necessarium est, interpretem in operibus S. Thomae versatissimum esse eaque non semel, sed iterum atque iterum non oscitanter, sed magna

animi attentione meditando perlegisse. Neque sufficit, ut solum principiis philosophicis et theologicis Aquinatis bene imbutus sit, sed omnino requiritur, ut etiam placita physicae antiquae Aristoteleae perspecta habeat, cum ex eorum vero intellectu solutio quaestionis hic tractandae plurimum lucis accipiat. Ita e. g. qui non clare perspexerit, in quo secundum physicam antiquorum motus naturalis consistat, in explicanda doctrina Angelici de influxu Dei in actiones causarum secundarum semper caligabit.

2. Quoad regulas interpretandi haec praecipue observanda erunt:

a) Sensus doctrinae magis ex iis locis definiendus est, in quibus S. Doctor eam ex professo tractat, non vero ex iis, quae alibi de eadem materia obiter tantum dicit.

b) Si sensus verborum adhuc ambiguus remanet et dubitationi seriae locum relinquit, textus paralleli consulantur, in quibus fortasse ea, quae obscura sunt, magis determinantur et clarius proponuntur.

c) Maxima cura adhibenda est, ut quam diligentissime investigetur significatio eorum terminorum, qui à S. Thoma frequentissime usurpantur nec tamen semper in eodem sensu adhibentur. Tales termini sunt e. g. moveri ab alio, motio recepta a prima causa, impressio primae causae, imprimere in voluntatem, agi ab alio, agere in virtute Dei, agere ut instrumentum Dei et complura alia, quae si secundum sensum obvium et nunc temporis usitatum accipiuntur, quendam impulsum transeunter impressum et realiter a potentiis creatis dis-

tinctum significant, cum tamen S. Thomas eiusmodi locutiones sensu prorsus alio saepissime adhibeat.

d) Ordo quoque chronologicus operum S. Doctoris respiciendus est, cum constet, eum sententias quasdam, quae in anterioribus scriptis inveniuntur, in posterioribus mutasse vel tacite retractasse, quod praesertim in materia gratiae valet.

e) Caveat quam diligentissime interpret a consequentiis praepropere ex verbis Aquinatis deducendis, qua in re non raro cum detrimento veritatis peccatur. Ita e. c. si quis ex eo, quod D. Thomas nonnisi duplicem scientiam divinam statuatur, scil. simplicis intelligentiae et visionis, statim in conclusionem prorumperet: Ergo non novit scientiam mediam, non recte procederet, quia, quamvis istud vocabulum apud eum non inveniatur, ipsa tamen res hoc nomine designata ei ignota non est. Pari modo non licet legitime inferre, iuxta Angelici mentem Dei praescientiam futurorum contingentium et motuum voluntatis hauriri ex eius decretis ad unum praedeterminantibus, quia passim docet, Deum ideo cognoscere motus voluntatis, quia solus in ea operatur eiusque causalitas etiam ad actus intellectus et voluntatis extenditur. Nam haec duo simul stare possunt: Deus voluntatem non ad unum determinat, et ipse cognoscit actus futuros liberos, quia eorum causa est.

f) Doctrina Angelici, quantum fieri potest, ex ipsius verbis eruatur iuxta adagium: S. Thomas sui interpret. Quapropter interpret raro opus habebit ad alios commentatores confugere, quamvis et illi cum magna utilitate consuli possint. Cavendum tamen est, ne id, quod in commentatoribus etiam



optimis invenerit, statim pro explorata doctrina Aquinatis habeat, sed ipsum S. Doctorem consulat ab eoque, quantum fieri potest, lumen petat. Inter interpretes autem ii maximi aestimandi et ceteris praeferendi sunt, qui S. Thomae aetate propinquisimi et fere coetanei sunt; hi enim doctrinam quasi ex ipso fonte adhuc illimem et incorruptam hauserunt.

Quae regulae si diligenter observentur, credo fieri non posse, quin etiam in materia tam controversa et a diversis auctoribus diverso modo exposita obscuritas omnis depellatur et S. Thomae doctrina in se clara et aperta clare cognoscatur. Et ego quidem pro viribus studui, ut in hoc praesenti tractatu regulas hasce diligenter sequerer, quod, num contigerit, benevolus lector iudicabit.

**16.** Perspicuitatis et claritatis gratia opus praesens in tres libros dividitur. Et in primo quidem tractatur de influentia Dei primae et universalissimae causae in causas secundas generatim et speciatim in operationes creaturarum irrationalium; in secundo de cooperatione Dei cum operationibus intellectus creati; in tertio de influxu Dei eiusque operatione in voluntate et libero arbitrio tum in ordine naturae tum in ordine gratiae. Quamvis autem ea, quae in ultimo libro dicuntur, pro quaestionibus theologicis quamplurimis summi momenti sint et nonnulla, praesertim de scientia Dei liberorum absolute et hypothetice futurorum, de motione gratiae et de praeparatione ad iustificationem, contineant, quae fortasse attentionem magis ad se attrahent, tamen primus liber pro speculativa cognitione doctrinae Aquinatis fundamentalis est. Ibi

enim summa, qua potui, diligentia textus illos exposui, qui in hac materia tamquam classici habentur, et adhibitis plurimis aliis locis eorum sensum verum indagari conatus sum; huc pertinent maxime ea, quae D. Thomas docet de motione creaturarum irrationalium, de applicatione causarum secundarum ex parte Dei necnon de modo, quo causae secundae ut instrumenta Dei ad esse agunt. Quae duobus aliis libris de motione intellectus et voluntatis dicuntur, non sunt nisi fere quaedam corollaria; unusquisque enim facile videbit, ea, quae S. Thomas de operatione Dei in intellectu et voluntate docuit, logica necessitate ex principiis eius generalibus fluere, quatenus videlicet haec ad speciales materias applicantur.



## LIBER PRIMUS.

**De Deo operante in operationibus causarum  
secundarum generatim et creaturarum irra-  
tionalium speciatim.**





## CAPUT PRIMUM.

**Deus immediata actione creaturas irracionales ad operationes proprias et naturales movet dando illis principia interna motus et virtutes activas.**

17. Rebus naturalibus proprias operationes ex virtutibus activis sibi inditis convenire, inconcussum dogma S. Thomae est, qui id compluribus in locis contra quosdam philosophos arabes demonstrat, qui omnia, quae in rebus creatis fiunt, ex immediata Dei actione evenire resque creatas nihil omnino agere vel saltem nullas formas substantiales producere posse affirmabant (Cf. de Pot. q. 3 a. 7; 1 q. 105 a. 5; 2 d. 1 q. 1 a. 4; C. g. 3, 69). De hac re inter interpretes Aquinatis nulla dissensio est; magnopere autem controvertitur in declarando modo, quo Deus in ipsis creaturis propria virtute operantibus operetur, ut actiones suas elicere possint.

Et *Molinistae* quidem affirmant, Deum proprie loquendo concursu simultaneo creaturis collato non in ipsis operantibus operari, sed immediata actione simul cum causis operantibus in earum operationes et effectus influere ita, ut eiusmodi operationes et effectus a duabus causis immediatione suppositi simul agentibus procedant, ut prius declaratum est. *Thomistae* vero ex opposito asseverant, secundum doctrinam Aquinatis duas causas ordinatas eundem effectum immediatione suppositali simul

producere non posse ideoque operationem causae secundae immediatione suppositali ab ipsa sola fieri; addunt tamen, causam creatam viribus activis perfecte instructam in actum transire non posse, nisi Deus ut causa principalis eidem motionem virtuosam prius impresserit, quae eam vera efficientia physica de potentia in actum secundum reducat, et sic causam creatam agere non posse nisi physice a Deo praemotam per aliquam virtutem instrumentalem eius viribus propriis superadditam. Denique *R. P. Papagni* asserit, illam praemotionem physicam ad singulas actiones causarum secundarum requisitam nullo modo a S. Thoma doceri, sed figmentum et commentum quoddam a recentioribus auctoribus inventum esse, quod doctrinam Angelici in sensum prorsus alienum detorqueat; verum quidem esse, causas secundas solas immediatione suppositali proprias actiones elicere, sed ad hoc solas vires activas ipsis a creatore collatas sufficere, quin ad actum secundum motionem physica a Deo prius impressa eas applicante et de potentia in actum reducente indigeant; idcirco motionem Dei, de qua S. Thomas tam frequenter loquatur, in eo collocari debere, quod rebus naturalibus formas et virtutes activas conferat et perpetuo conservet.

Hanc tertiam sententiam omnino veram doctrinam S. Thomae enuntiare, multis testimoniis e variis eius operibus depromptis facile et luculenter demonstrari potest, quorum saltem praecipua hic verbotenus afferam, ut lectores ex ipsis verbis Angelici veritatem huius doctrinae fundamentalis perspicere possint.

18. Ad recte intelligendum sensum huius assertionis et ipsorum testimoniorum statim adducendorum pauca praemittere iuvabit.

a) Notum est et ab omnibus conceditur, S. Thomam cooperationem Dei cum actionibus causarum secundarum, quae apud theologos posterioris aetatis nomen *concursus* divini obtinuit, semper et ubique vocabulo *motionis* vel etiam *operationis et influentiae* designare; quare secundum terminologiam Aquinatis Deum cooperari cum causis creatis operantibus idem est atque ipsum eas ad agendum *movere*.

b) Secundum placita physicae Aristoleae, quam Angelicus sectatur, sedulo distinguendum est inter *motum naturalem* et *violentum*. *Motus naturalis* est ille, qui e principiis naturae internis sponte fluit; motus vero violentus est ille, qui a principio naturae extraneo causatur. Exemplum prioris est motus lapidis deorsum, alterius motus lapidis sursum. Omnia enim corpora iuxta antiquiores physicos locum sibi convenientem habent, quem naturaliter appetunt et quo obtento quiescunt. Ita corpora gravia, ut lapides, naturali appetitu deorsum feruntur, corpora autem levia, ut ignis et aër, naturaliter ad locum superiorem tendunt. Principium autem huius motus naturalis sunt quaedam formae permanentes corporibus naturaliter inditae, scilicet formae gravitatis et levitatis, quae ipsis ab auctore naturae simul cum ea dantur. Cum ergo dicimus, lapidem naturaliter deorsum moveri, nihil aliud significamus nisi in ipso lapide esse aliquam formam permanentem, qua tamquam *principio quo* versus centrum terrae movetur, dum-

modo nullo obstaculo retineatur. *Principium vero quod* naturaliter movens duplex est, unum *per se*, alterum *per accidens*. Motor naturalis lapidis per se secundum Aristotelem et S. Thomam est generans, i. e. illa causa, quae lapidi simul cum natura formam gravitatis impressit; motor autem per accidens est ille, qui impedimentum motus removet.

Quae de principiis motus naturalis localis dicta sunt, ad ea quoque principia activa rerum naturalium applicanda sunt, quibus in aliis rebus transmutationes efficiunt. Omnes enim res naturales quasdam formas vel qualitates et virtutes activas naturaliter sibi insitas habent. Exemplum eiusmodi qualitatis vel virtutis activae est calor ignis, quo alia corpora calefacit et dissolvit. Calor est principium quo illius operationis, ignis est subiectum, quod operatur, principium autem, quod ignem ad calefaciendum movet, est iterum generans vel id, quod ignem eiusque calorem in esse producit. Ad motum ergo naturalem requiritur, ut eius principium quo adaequatum proximum rei mobili internum et ex eius natura fluens vel saltem permanenter ei impressum sit.

Ad motum autem *violentum* pertinet, ut eius principium neque e natura rei mobilis fluat neque ei permanenter inhaereat, sed a causa extranea actione transeunte imprimatur ideoque actione causae imprimantis cessante statim vel cito dispareat, ut si lapis ab homine sursum proicitur. Ad eiusmodi motum natura rei mobilis nihil confert. Si vero lapis ab homine deorsum proicitur, motus partim violentus, partim naturalis est, inquantum

e duobus principiis procedit; scilicet e vi externa proicientis et e principio interno gravitatis.

Cum ergo asserimus, Deum res naturales ad operationes movere per principia interna et qualitates activas permanentes ipsis in creatione vel generatione collatas, nihil aliud dicere intendimus, nisi eum res naturales non movere impulso quodam physico transeunter impresso ad modum praemotio-  
nis physicae, sed immediata vel mediata impressione principiorum activorum rebus permanentemente inhaerentium. Hanc esse indubitatam D. Thomae doctrinam sequentia eius testimonia patefacient.

19. *De Veritate q. 22 a. 1:* „Dupliciter contingit aliquid ordinari et dirigi in aliquid sicut in finem: uno modo *per seipsum*, sicut homo, qui seipsum dirigit ad locum, quo tendit; alio modo *ab altero*, sicut sagitta, quae a sagittante dirigitur ad determinatum locum. *Per se* quidem in finem dirigi non possunt nisi illa, quae finem cognoscunt; oportet enim dirigens habere cognitionem eius, in quod dirigit; sed *ab alio* possunt dirigi in finem determinatum, quae finem non cognoscunt. Sed hoc *dupliciter* contingit. Quandoque enim id, quod dirigitur in finem, *solummodo impellitur* a dirigente sine hoc, quod aliquam formam a dirigente consequatur, propter quam ei competat talis directio vel inclinatio; et talis inclinatio est *violenta*, sicut sagitta inclinatur a sagittante ad signum determinatum. Aliquando autem id, quod dirigitur vel inclinatur in finem, *consequitur a dirigente vel movente aliquam formam, per quam sibi talis inclinatio competat*; unde et talis inclinatio erit *naturalis* quasi habens principium naturale, sicut ille, qui dedit lapidi gravitatem, inclinavit ipsum ad hoc, quod deorsum naturaliter fertur; per quem modum generans est motor in gravibus et levibus secundum Philosophum in 8. Phys. *Et per hunc modum omnia*



*naturalia in ea, quae eis conveniunt, sunt inclinata, habentia in seipsis aliquod inclinationis principium, ratione cuius eorum inclinatio naturalis est, ita ut quodammodo ipsa vadant et non solum ducantur in fines debitos; violenta enim tantummodo ducuntur, quia nihil conferunt moventi; sed naturalia vadunt in finem, inquantum cooperantur inclinanti et dirigenti per principium eis inditum. Quod autem dirigitur vel inclinatur in aliquid ab aliquo, in id inclinatur, quod est intentum ab eo, qui inclinat vel dirigit, sicut in idem signum sagitta dirigitur, quo sagittator intendit. Unde cum omnia naturalia quadam inclinatione sint inclinata in fines suos a primo motore, qui est Deus, oportet, quod illud, in quod unumquodque naturaliter inclinatur, sit id, quod est volitum vel intentum a Deo. Deus autem, cum non habeat alium suae voluntatis finem nisi seipsum et ipse sit ipsa essentia bonitatis, oportet, quod omnia alia sint inclinata naturaliter in bonum. Appetere autem nihil aliud est quam aliquid petere, quasi tendere in aliquid ad ipsum ordinatum. Unde cum omnia sint ordinata et directa in bonum a Deo hoc modo, quod unicuique insit principium, per quod ipsum tendit in bonum quasi petens suum bonum, oportet dicere, quod omnia naturaliter bonum appetant. Si enim omnia essent inclinata in bonum sine hoc, quod habent in se aliquod principium inclinationis, possent dici directa in bonum, sed non appetentia bonum; sed ratione inditi principii dicuntur omnia appetere bonum, quasi sponte tendentia in bonum, propter quod dicitur Sap. 8, quod divina sapientia disponit omnia suaviter, quia unumquodque ex suo motu tendit in id, ad quod est divinitus ordinatum."*

Cum omnis motus in aliquid determinatum tendat, ideo omne, quod movetur, necessario in aliquem finem ordinatur vel dirigitur. Directio in finem duplici modo fieri potest, prout scilicet id, quod movetur, aut seipsum dirigit, aut ab alio dirigitur. Seipsum dirigere et ordinare in finem non possunt nisi ea, quae rationem finis cognoscunt,

i. e. entia rationalia, quamvis et haec ad primum motum ab alio moveri necesse sit, ut in III. libro demonstrabitur. Ea autem, quae finem non cognoscunt, ab alio, scilicet ab ente intelligente in finem diriguntur et ordinantur, quod eis finem praestituit. Duplici autem modo aliquid ab alio in finem moveri potest: vel *violenter* vel *naturaliter*. Discrimen inter utramque motionem S. Thomas hic accuratissime designat. *Motio est violenta, si res mota non consequitur a dirigente formam, propter quam ei competat talis inclinatio*; tunc enim inclinatio non est e principio naturali, neque res mota habet in seipsa aliquod inclinationis principium, sicut sagitta, quae a sagittante ad certum signum dirigitur, principium inclinationis ad signum non in se, sed tantummodo a sagittante habet. Quae sic violenter moventur, ad finem solum ducuntur vel diriguntur, non autem sponte vadunt, neque moventi per aliquod principium ipsis inditum cooperantur. *Motio autem naturalis est, cum id, quod in finem inclinatur, a dirigente vel movente aliquam formam consequitur, per quam ei talis inclinatio competat*; tunc enim inclinatio principium naturale, scilicet formam rei inhaerentem habet. Hoc modo gravia et levia a generante moventur; qui enim dedit lapidi gravitatem, eo ipso illum inclinavit ad hoc, ut naturaliter deorsum feratur. Quae naturaliter ex principio sibi indito moventur, in fines debitos non solum ducuntur, sed quodammodo vadunt et moventi per principium sibi inditum cooperantur; et ideo dicuntur *naturali appetitu* ferri in fines suos proprios, quia bonum suum ipsa quasi petunt.

Jamvero *Deus, qui est primus motor, omnia naturalia* (etiam voluntatem, ut natura est, ut in III. l. ostendetur) *naturali inclinatione in fines suos movet et dirigit*, dando illis principia interna inclinationis, quibus sponte tendunt in bonum; et in hoc consistit suavis modus dispositionis divinae providentiae, qui Sap. 8 laudatur.

Affirmat ergo Angelicus, Deum ut primum motorem res creatas ad fines suos movere non violenter, sed naturaliter, eo modo, quo, qui lapidi gravitatem dat, eum inclinat, ut deorsum tendat. Atqui si Deus causis creatis non tantum principia interna operationis conferret, sed eas ad singulas actiones physice praemoveret, eas violenter moveret. Violentum est enim, cuius principium est extra nihil conferente vim passo. Si igitur causae creatae non ex principio sibi naturaliter indito, sed solum e motione Dei in actum secundum transire possent, eo modo, quo sagitta in signum determinatum non movetur nisi per impressionem sagittantis, principium actus secundi esset ab extra; neque ad hoc, ut in actum secundum transeant, ipsae aliquid ex se conferrent neque Deo moventi per principium sibi naturaliter inditum eo modo cooperarentur, quo lapis per formam gravitatis sibi propriam generanti moventi cooperatur ad cadendum deorsum, sed agerent ex inclinatione sibi extrinsecus impressa; neque sponte ad finem vaderent, sed a Deo solummodo ducerentur; neque eo modo in actum naturaliter prorumperent, quo corpora gravia per formam gravitatis naturaliter deorsum feruntur, cum haec ad cadendum deorsum praeter gravitatem nullo impulsu superaddito indi-

geant. Ergo causae secundae ad operationes suas a Deo moventur solummodo eo, quod eis principia interna et virtutes activas confert, minime vero eas impulsu physico transeunte immediate ad agendum applicat.

20. *Sententiarum l. 4 d. 49 q. 1 a. 3 qc. 1:* „In ordine mobilium et motorum oportet secundos motores ordinari in finem primi motoris per dispositionem impressam in eis a primo motore, sicut patet, cum anima movet manum et manus baculum et baculus percutit, quod est finis intentus ab anima; baculus et manus tendunt in finem ab anima intentum per hoc, quod anima in eis imprimit mediate vel immediate. Sed hoc distat in motibus naturalibus et violentis, quod in motibus violentis impressio relicta a primo motore in secundis motoribus est praeter naturam eorum; et ideo operatio consequens ex tali impressione est eis difficilis et laboriosa; *sed in motoribus naturalibus impressio relicta a primo motore in secundis motoribus est eis causa naturalis; et ideo operatio hanc impressionem consequens est conveniens et suavis; et ideo dicitur Sap. 8, quod Deus omnia suaviter disponit, quia unaquaeque res ex natura sibi divinitus indita tendit in id, ad quod per providentiam divinam ordinatur secundum exigentiam impressionis receptae.* Et quia omnia procedunt a Deo, inquantum bonus est . . . ideo omnia secundum impressionem a Creatore receptam inclinantur in bonum appetendum secundum suum modum.“

Omnis motor secundus a motore primo in finem eius movetur per dispositionem ei impressam; haec autem dispositio impressa aut est violenta et praeter naturam, ut si manus baculum imprimendo movet, aut est naturalis, quando ad naturam rei motae pertinet. In prima motione operatio est laboriosa et difficilis, in altera suavis, facilis et naturae conveniens. Jamvero Deus est primus motor omnium rerum omnibusque immediate vel

mediate imprimens dispositiones, secundum quas ad finem ab eo intentum ordinantur. Dispositio vero a primo motore in secundis relicta non est violenta, sed *causa naturalis* operationis, unde unaquaeque res non ex impulsu praeter naturam impresso, sed *ex natura sibi divinitus data* in id tendit, ad quod per divinam providentiam ordinatur. Praemotio autem physica a *Thomistis* statuta non est rebus naturalis, cum non ad constitutiva earum pertineat; ideo si Deus res naturales tali modo moveret, operatio eam impressionem consequens non naturalis, sed violenta esset, neque Deus dici posset omnia suaviter disponere.

Neque contra hoc obici potest, iuxta principia Aquinatis omnia, quae in rebus creatis a Deo immediate fiunt, naturalia dici debere. Quamvis enim ea, quae Deus in rebus praeter vel supra naturam facit, ut in miraculis, hoc sensu naturalia dici possint, quod in rebus potentia *obedientialis* adest, secundum quam Deo operanti in omnibus obediant, tamen eiusmodi effectus simpliciter contra vel praeter naturam particularem rei creatae dicendi sunt, ut ipse S. Doctor explicat: „Quia ordo universalis causarum hoc habet, ut inferiora a suis superioribus moveantur, omnis motus, qui fit in inferiori natura ex impressione superioris, est quidem naturalis secundum naturam universalem, *non autem secundum naturam particularem*, nisi quando a superiori sic imprimitur, *ut ipsa impressio sit eius natura*. Et sic patet, quomodo ea, quae a Deo in creaturis fiunt, possunt dici secundum naturam vel contra.“ (*de Ver. q. 13 a. 1 ad 2.*)



21. *In Summa theol.* 1 q. 103 a. 1 S. Thomas quaerens, „utrum mundus gubernetur ab aliquo“, tertio loco sibi obicit:

„Id, quod in se habet necessitatem, qua determinatur ad unum, non indiget exteriori gubernante. Sed principales mundi partes quadam necessitate determinantur ad unum in suis actibus et motibus. Ergo mundus gubernatione non indiget.“

Obiectio in eo fundatur, quod ea, quae sua natura ita ad unum determinata sunt, ut non possint non agere, non indigent alio determinante et movente; gubernatio autem mundi in eo consistit, quod omnes partes eius a Deo ad suas operationes moventur. Si ergo S. Thomas una cum *Thomistis* doceret, etiam res ex sua natura iam ad unum determinatas adhuc indigere influxu divino novo eas prae-movente et ab earum natura distincto, non poterat non respondere, ipsam necessitatem naturalem rebus inhaerentem non sufficere ad actum agendum, nisi accedat novus influxus prae-movens. Verum ipse oppositum docet:

„Ad tertium dicendum, quod necessitas naturalis inhaerens rebus, qua determinantur ad unum, est *impressio quaedam Dei dirigentis* ad finem, sicut necessitas, qua sagitta agitur, ut ad certum signum tendat, est impressio sagittantis et non sagittae. Sed in hoc differt, quia *id, quod creaturae a Deo recipiunt, est earum natura; quod autem ab homine rebus naturalibus imprimitur praeter earum naturam, ad violentiam pertinet*. Unde sicut necessitas violentiae in motu sagittae demonstrat sagittantis directionem, ita necessitas naturalis creaturarum demonstrat divinae providentiae gubernationem.“

Ergo gubernatio, directio et motio divina rerum creaturarum ad fines suos praecise in hoc consistit,

quod Deus eis talem naturam imprimit, per quam ad unum determinantur, i. e. quod eis vires naturales activas confert, quibus ad unum agendum adstringuntur, non vero in impressione alicuius influxus praevisi, qui ad earum naturam extrinsecus accedit. Talem impressionem praeter naturam causant quidem homines, qui naturam dare non possunt, minime vero Deus.

22. *Summa theol.* 1 2 q. 110 a. 2. Congruum esse Deo, ut illis, quos movet ad consequendum bonum supernaturale aeternum, infundat aliquas formas seu qualitates supernaturales, secundum quas suaviter et prompte ab ipso ad bonum aeternum consequendum moventur, S. Doctor ex eo probat, quod Deus secus agendo minus provideret his, quos diligit ad bonum supernaturale habendum, quam creaturis, quas diligit ad bonum naturale habendum.

„Creaturis autem naturalibus sic providet, ut non solum moveat eas ad actus naturales, sed etiam *largiatur eis formas et virtutes quasdam, quae sunt principia actuum, ut secundum seipsas inclinentur ad huiusmodi motus*; et sic motus, quibus a Deo moventur, fiunt creaturis *connaturales* et faciles, secundum illud Sap. 8, 1: Et disponit omnia suaviter.“

Ecce, quoties S. Thomas eandem veritatem repetit! Deus creaturas naturales non solum movet ad actus, sed etiam virtutes largitur, quae sunt principia actuum. Dupliciter enim aliqua res ab alio moveri potest, scilicet vel motione simplici sine impressione formae, sicut si manus baculum movet, vel impressione formae, sicut lapis a generante movetur, a quo formam gravitatis acceperit. For-

tius autem id movet, quod formam imprimit, ut S. Thomas ait: „Fortius est agens, quod sic ad agendum movet, quod etiam formam imprimit, per quam agat, quam id movens, quod sic movet ad agendum, ut tamen nullam imprimat formam.“ (*De Car. a. 1 ad 2; cf. ad 14.*) Deus est agens fortissimum; et ideo ei competit, ut res naturales sic ad actus moveat, ut eis „etiam largiatur formas et virtutes quasdam, quae sunt principia actuum, ut secundum seipsas inclinentur ad huiusmodi motus.“ Quae simplici motione moventur sine impressione formae, non ex seipsis ad motum inclinantur, sed eorum inclinatio totaliter a principio externo est; quae autem per formas moventur, *secundum seipsa* inclinantur, inquantum eorum motus e principio interno procedit, sicut casus lapidis deorsum e forma gravitatis. Et talis motus est *connaturalis*, quia res ad ipsum appetitu naturali feruntur. Sicut ergo Deus lapidem naturaliter deorsum movet, quatenus ei gravitatem dat et conservat, ita etiam res naturales ad suas operationes movet, quatenus eis principia naturalia operationum confert, e quibus earum operationes sponte procedunt. „*Operationis naturalis Deus est causa, inquantum dat et conservat id, quod est principium naturalis operationis in re, ex quo de necessitate determinata operatio sequitur, sicut dum conservat gravitatem in terra, quae est principium motus deorsum.*“ (*De Ver. q. 24 a. 14.*)

23. *Summa theol. 1 q. 103 a. 8.* Ad probandum, nihil posse reniti contra ordinem gubernationis divinae, S. Thomas hanc rationem affert:

„Alio modo apparet idem ex hoc, quod, sicut supra dictum est (a. 1; cf. n. 21), *omnis inclinatio alicuius rei*



*vel naturalis vel voluntaria nihil aliud est quam quaedam impressio a primo movente, sicut inclinatio sagittae ad signum determinatum nihil aliud est quam quaedam impressio a sagittante. Unde omnia, quae aguntur vel naturaliter vel voluntarie, quasi propria sponte perveniunt in id, ad quod divinitus ordinantur. Et ideo dicitur Deus omnia disponere suaviter.*"

Ergo impressio a Deo recepta in creaturis irrationalibus, qua ab eo gubernantur, est inclinatio naturalis, qua propria sponte, i. e. ex interno principio perveniunt in id, ad quod a Deo ordinantur.

Hoc idem Angelicus in *Comm. in Ps. 9, 17* breviter his verbis declarat:

„Proprium divinae sapientiae est, quod disponat omnia suaviter. Sap. 8. *Et hoc facit dando rebus, ut per proprias formas in finem tendant.*"

Et iterum 2 d. 38 q. 1 a. 3 ad 2:

„Dicendum, quod naturalia, quamvis non habeant voluntatem, tamen intendunt aliquid *per appetitum naturalem*, secundum quod diriguntur in finem suum ab intellectu divino naturae attribuyente *inclinationem in finem, quae inclinatio appetitus naturalis vocatur.*"

Itaque motio, qua Deus naturalia intellectu et voluntate carentia in finem a se intentum dirigit, non est praemotio physica, qualem sagitta a sagittante recipit, sed ipse appetitus naturalis eis inditus et permanenter impressus; et proinde est motio quodammodo entitativa et identificata cum earum formis et virtutibus activis, secundum quas ex seipsis ad motus et operationes sibi convenientes inclinantur.

24. *Contra gentiles* 3, 24: „Sic igitur non est difficile videre, qualiter naturalia corpora cognitione carentia moveantur et agant propter finem. Tendunt enim in finem sicut directa in finem a substantia intelligente per modum, quo sagitta tendit

ad signum directa a sagittante. Sicut enim sagitta consequitur inclinationem ad finem sive ad signum determinatum ex impulsione sagittantis, ita corpora naturalia consequuntur inclinationem in fines naturales ex moventibus naturalibus, ex quibus sortiuntur *suas formas et virtutes* et motus. Unde etiam patet, quod quodlibet opus naturae est opus substantiae intelligentis; nam effectus principalius attribuitur primo moventi dirigenti in finem, quam instrumentis ab eo directis; et propter hoc operationes naturae inveniuntur ordinate procedere ad finem sicut operationes sapientis. Planum igitur fit, quod ea etiam, quae cognitione carent, possunt operari propter finem et appetere bonum *naturali appetitu* et appetere divinam similitudinem et propriam perfectionem.“

Ergo corpora naturalia agunt propter finem non ut se agentia, sed ut directa et mota ab alio; ea tamen motio non consistit in sola impulsione transeunte, sicut sagitta a sagittante movetur, sed in inclinatione et appetitu naturali per proprias formas et virtutes. Eo ipso autem sunt instrumenta illius substantiae spiritualis, a qua illas formas consequuntur; instrumenta, inquam, quae moventur non impulsu transeunte et praeter naturam impresso, sicut instrumenta artificis humani, sed motione permanente et ad earum naturam pertinente.

Plane idem Aquinas dicit *de Ver. q. 23 a. 1*:

„Res materiales, in quibus est, quidquid inest, quasi materiae obligatum et concretum, non habent liberam ordinationem ad res alias, sed consequentem ex necessitate naturalis dispositionis; unde huius ordinationis ipsae res materiales non sunt sibi ipsis causae, quasi ipsae se ordinent in hoc, ad quod ordinantur, *sed aliunde ordinantur, unde scilicet naturalem dispositionem accipiunt*; et ideo competit eis habere tantummodo appetitum naturalem.“



25. *In Summa theol.* 1 2 q. 93 a. 5. Doctor Angelicus inquirens „utrum naturalia contingentia subsint legi aeternae,“ haec scribit:

„Respondeo dicendum, quod aliter est de lege hominis dicendum et aliter de lege aeterna. Lex enim hominis non se extendit nisi ad creaturas racionales, quae homini subiciuntur. Cuius ratio est, quia lex est directiva actuum, qui conveniunt subiectis gubernationi alicuius, unde nullus proprie loquendo suis actibus legem imponit. Quaecumque autem aguntur circa usum rerum irrationalium homini subditarum, aguntur per actum ipsius hominis moventis huiusmodi res; nam huiusmodi irrationales creaturae non agunt seipsas, sed ab aliis aguntur, ut supra habitum est (q. 1 a. 2). Et ideo irrationalibus homo legem imponere non potest, quantumcumque ei subiciantur; rebus autem aliis rationalibus sibi subiectis potest imponere legem, inquantum suo praecepto vel denuntiatione quacumque imprimit menti earum quandam regulam, quae est principium agendi. Sicut autem homo imprimit denuntiando quoddam interius principium actuum homini sibi subiecto, ita etiam *Deus imprimit toti naturae principia propriorum actuum*; et ideo per hunc modum Deus dicitur praecipere toti naturae secundum illud (Ps. 148, 6): „Praeceptum posuit et non praeteribit.“

Et ad primam obiectionem, promulgationem esse de ratione legis, sed eam non posse fieri nisi ad creaturas racionales, respondet: „Dicendum, quod hoc modo se habet *impressio activa principii intrinseci* quantum ad res naturales, sicut se habet promulgatio legis quantum ad homines, quia per legis promulgationem imprimitur hominibus quoddam directivum principium humanorum actuum.“

Ad haec iuverit notare sequentia:

a) Deus totam naturam irrationalem lege sua aeterna dirigit et movet, inquantum ei principia interna inclinantia actionis et passionis imprimit, quibus ea exsequitur, quae Deus ab aeterno circa

ordinem agendorum in tempore statuit, sicut legislator humanus creaturis rationalibus sibi subiectis quasdem regulas directivas praecipiendo imprimit, secundum quas ad finem gubernationis agere debent.

b) Legislator humanus rebus irrationalibus suae potestati subiectis legem ferre non potest. Ratio est, quia iis talia principia interna, ex quibus sua sponte et ex propria inclinatione ad finem legis operari possint, imprimere nequit, sed ad hoc, ut illae res id faciant, quod ipse vult, requiritur, ut suis actibus res impulsu quodam iis non naturali moveat et dirigat. Ergo, ut res irrationales lege data ad agendum movere posset, sibi ipsi lege data praecipere deberet, quibusnam actibus eas impellere et movere vellet. Atqui nemo proprie loquendo sibi ipsi legem statuere potest, quia lex non datur nisi subditis, nemo autem sibi ipsi subditus est.

c) Simile quid fere de Deo dicendum esset, si res irrationales ex solis inclinationibus naturalibus iis datis non sufficerent ad exsequendum ea, quae Deus lege aeterna statuit, sed insuper necessarium foret eas ad singulas operationes per impulsum quendam ipsis non naturalem, qualis est praemotio physica *Thomistarum*, applicare et movere. In hac enim suppositione Deus ipsi sibi legem dare deberet, quae praemotiones rebus dandae sint. Hoc vero impossibile est, cum lex aeterna non cadat in Deum tanquam subditum, sed in solas res creatas tanquam subditas supremo gubernatori. Ergo dicendum est, inclinationes naturales rebus a Deo inditas sufficientes esse, ut, quae lege Dei aeterna statuta sunt, exsequantur, neque requiri, ut prae-

terea immediata Dei actione ad singulas actiones per praemotionem physicam iis superadditam moveantur.

26. *Summa theol.* 1 2 q. 1 a. 2:

„Considerandum est, quod aliquid sua actione vel motu tendit ad finem dupliciter: uno modo sicut seipsum ad finem movens, ut homo; alio modo sicut ab alio motum ad finem, sicut sagitta tendit ad determinatum finem ex hoc, quod movetur a sagittante, qui suam actionem dirigit ad finem. Illa ergo, quae rationem habent, seipsa movent ad finem, quia habent dominium suorum actuum per liberum arbitrium, quod est facultas voluntatis et rationis; illa vero, quae ratione carent, *tendunt in finem propter naturalem inclinationem in finem quasi ab alio mota*, non autem a seipsis, cum non cognoscant rationem finis; et ideo nihil in finem ordinare possunt, sed solum in finem ab alio ordinantur. Nam tota irrationalis natura comparatur ad Deum sicut instrumentum ad agens principale, ut supra habitum est. Et ideo proprium est naturae rationalis, ut tendat in finem quasi se agens vel ducens in finem, naturae vero irrationalis quasi ab alio acta vel ducta.“

Ergo creatura irrationalis non a seipsa, sed ab alio, scilicet a Deo movetur et ducitur ad finem; movetur autem non per impulsus naturae superadditum et a Deo transeunter impressum, sed *per inclinationem naturalem sibi permanentem inhaerentem*. Et sic, inquantum scilicet non a seipsa, sed a Deo ut auctore naturae movetur, est instrumentum Dei; proprium enim instrumenti est, ut non agat nisi motum ab alio. Ex hoc loco iterum habes, creaturas irracionales ut instrumenta a Deo moveri non sicut instrumenta ab artifice humano per motionem non naturalem, sed per solam inclinationem naturalem.

27. Ut modus, quo secundum principia D. Thomae Deus res corporeas per inclinationes earum naturales movet, adhuc magis innotescat, ea inseruire possunt, quae *de Veritate* q. 24 a. 1 dicit:

„In rebus, quae moventur vel aliquid agunt, haec invenitur differentia, quod quaedam principium sui motus vel operationis in se ipsis habent, quaedam vero extra se, sicut ea, quae per violentiam moventur, in quibus principium est extra in conferente vim passo secundum Phil. in 3 Eth. (c. 1), in quibus liberum arbitrium ponere non possumus, eo, quod non sunt causa sui motus, liberum autem est, quod sui causa est secundum Philosophum in princ. Metaph. Eorum, quorum principium motus et operis in ipsis est, quaedam talia sunt, quod ipsa seipsa movent, sicut animalia, quaedam autem, quae non movent seipsa, quamvis in seipsis sui motus aliquod principium habent, sicut gravia et levia; non enim ipsa seipsa movent, cum non possint distingui in duas partes, quarum una sit movens et alia mota, sicut in animalibus invenitur, quamvis motus eorum consequatur aliquod principium in seipsis scilicet formam, quam quia a generante habent, dicuntur a generante moveri per se secundum Philosophum in 8 Phys., sed a removente prohibens per accidens; et *haec moventur seipsis, sed non a seipsis*. Unde nec in his liberum arbitrium invenitur, quia non sunt sibi ipsis causa agendi vel movendi, sed *adstringuntur ad agendum vel movendum per id, quod ab altero receperunt*. Eorum autem, quae a seipsis moventur, quorundam motus ex iudicio rationis proveniunt, quorundam vero ex iudicio naturali. Ex iudicio rationis homines agunt et moventur; conferunt enim de agendis; sed ex iudicio naturali agunt et moventur omnia bruta. Quod quidem patet tum ex hoc, quod omnia, quae sunt eiusdem speciei, similiter operantur, sicut omnes hirundines similiter faciunt nidum, tum ex hoc, quod habent iudicium ad aliquod determinatum et non ad omnia, sicut apes non habent industriam ad faciendum aliquod aliud nisi favos mellis; et similiter est de aliis animalibus. Unde recte consideranti apparet, quod per quem modum at-

tribuitur motus et actio corporibus naturalibus inanimatis, per eundem modum attribuitur brutis animalibus iudicium de agendis; sicut enim gravia et levia non movent seipsa, ut per hoc sint causa sui motus, ita nec bruta iudicant de suo iudicio, sed sequuntur iudicium sibi a Deo inditum; et sic non sunt causa sui arbitrii nec libertatem arbitrii habent. Homo vero per virtutem rationis iudicans de agendis potest de suo arbitrio iudicare, inquantum cognoscit rationem finis et eius, quod est ad finem, et habitudinem et ordinem unius ad alterum; et ideo non est solum causa sui ipsius in movendo, sed in iudicando; et ideo est liberi arbitrii ac si diceretur liberi iudicii de agendo et non agendo.“

Distinguit ergo S. Thomas varios modos, quibus aliquid ad agendum movetur. Et primo quidem aliqua moventur ab alio, aliqua autem a seipsis. Eorum autem motus, quae ab alio moventur, iterum duplex est, prout scilicet principium huius motus vel extra vel intra rem motam est. Si totaliter extra rem est, motus simpliciter violentus est. Si vero principium motus partim externum, partim internum est, habebitur motus secundum quid violentus, ut si lapis ab homine deorsum proicitur. Quando autem principium motus totaliter ab extra est, res mota non concurrit per proprium appetitum neque naturalem neque voluntarium, ut cum lapis movetur sursum vel homo vi in fluvium deicitur.

Alio modo aliquid movetur ab alio, quando principium motus in eo est per modum inclinationis vel appetitus naturalis; et motus consequens talem inclinationem vocatur *naturalis*. Talis motus invenitur in omnibus rebus creatis sive irrationalibus sive rationalibus. Ita e. g. voluntas naturaliter



appetit felicitatem et ignis naturaliter appetit calefacere. Quamvis autem res eiusmodi principia motuum et operationum suarum in seipsis habeant et sic *seipsis* moveantur, non tamen moventur a *seipsis*, sed ab aliis, et quidem dupliciter, scilicet *per se* et *per accidens*. Per se moventur ab illo, qui rebus has inclinationes dedit; ita lapis, qui ex forma gravitatis deorsum movetur, non seipsum movet, cum gravitas non sit principium activum, quod movet, sed solum principium activum, quo movetur; movens vero per se est dator formae vel, ut Aristoteles ait, generans. Per accidens movetur res motu naturali a removente prohibens, i. e. ab eo, qui impedimentum removet, quo res a motu naturali prohibetur, ut si quis fulcimentum removet, quod lapidem prohibebat, quominus caderet. Et primo quidem modo Deus per se movet omnes res creatas naturales ad proprias actiones sibi convenientes dando eis vel immediate per creationem vel mediate per alias causas creatas formas et virtutes et inclinationes ad quosdam motus et operationes datasque conservans. Sic Deus ignem per se movet ad calefaciendum per calorem ipsi datum et lapidem per se movet ad cadendum deorsum per formam gravitatis. *Et haec est illa motio naturalis et entitativa antea memorata, qua universas res tamquam primus motor immobilis ad agendum movet.*

Neque putandum est, praeter illam motionem universalem et entitativam aliam adhuc motionem specialem requiri, qua Deus res in suis formis activis constitutas per praeivium influxum ad agendum impellat, ut *Thomistae* affirmant. Hoc enim

contra apertam doctrinam Aristotelis et Doctoris Angelici est, ut intelligi potest ex *Comm. in 1 de Caelo et Mundo lect. 18*, ubi haec habentur: „Per quod quidem intelligendum est, quod *removeat* (Aristoteles) *exteriorem motorem*, qui huiusmodi corpora (gravia et levia) moveat, postquam sunt formam specificam sortita; moventur enim levia quidem sursum, gravia autem deorsum a generante, inquantum dat eis formam, quam sequitur talis motus, a removente prohibens per accidens et non per se. *Quidam vero posuerunt, quod postquam speciem sunt adepta huiusmodi corpora, indigent ab aliquo extrinseco moveri per se, quod hic Philosophus removet.*“ Idem apparet ex verbis antea relatis de *Ver. q. 24 a. 14*: „Operationis naturalis Deus est causa, inquantum dat et conservat id, quod est principium naturalis operationis in re, ex quo de necessitate determinata operatio sequitur, sicut dum conservat gravitatem in terra, quae est principium motus deorsum.“

Praeter entia, quae ab aliis moventur, sunt etiam alia, quae a seipsis moventur, et haec iterum duplicis ordinis sunt. Aliqua enim ita se movent, ut plenum dominium suorum actuum habeant, aliqua autem e sua natura ad uno modo agendum adstringuntur. Ad hoc enim, ut aliquid seipsum movere dici possit, non sufficit, ut principium sui motus per aliquam formam in se habeat, sicut agentia mere naturalia, sed ut per motum ex illa forma sequentem ad aliud determinetur vel moveatur; et hoc non invenitur nisi in illis, quae cognitionem habent. Forma enim apprehensa similiter movet ac forma naturalis; cognoscens autem ex cogni-

tione ad aliud movetur. Et ideo cognoscentia seipsa movent, dum propter formam apprehensam ad movenda membra progrediuntur. Quorum tamen cognitio solum ad particularia et determinata obiecta extenditur, eorum iudicium de appetibilitate rei cognitae ad unum determinatum est, ut non possint aliter iudicare; et sic motus talem cognitionem sequens necessarius est, sicut in omnibus animalibus brutis videri potest. Homo autem per intellectum etiam universalem rationem boni et finis cognoscit et habitudinem mediorum ad finem et possibilitatem attingendi finem per varia media, et sic eius iudicium non adstringitur ad unum; unde homo per rationem plenam libertatem ad eligendum hoc vel illud possidet.

Sic ergo patet, bruta animalia, quamvis per formas apprehensas seipsa moveant ad movenda membra, tamen simul a Deo moveri respectu actus iudicii vel apprehensionis. Nam eorum iudicium ipsis a natura inditum ideoque ab illo est, qui et naturam dedit. Homo autem, quamvis ad quosdam actus intellectus et voluntatis immediate a Deo moveatur, ut postea explicabitur, tamen in iudicio formando de appetibilitate rei particularis liber est, neque in iudicio de agendo vel non agendo a Deo determinatur, sed suum iudicium practicum, quo ad agendum movetur, ipse sibi determinat.

Quae hic dicta sunt, confirmantur iis, quae *Contra gentiles* 2, 47 habentur:

„Principium cuiuslibet operationis est forma, propter quam aliquid est actu, cum omne ens agat, inquantum est actu. Oportet igitur, quod secundum modum formae sit modus operationis consequentis formam. Forma

igitur, quae non est ab ipso agente per formam, causat operationem, cuius agens non est dominus. Si qua fuerit forma, quae sit ab eo, qui per ipsam operatur, operationis etiam consequentis dominium habebit. Formae autem naturales, ex quibus sequuntur motus et operationes naturales, non sunt ab his, quorum sunt formae, sed ab exterioribus agentibus totaliter, cum per formam naturalem unumquodque esse habeat in sua natura. Nihil autem potest esse sibi causa essendi; et ideo, quae moventur naturaliter, non movent seipsa. Non enim grave movet seipsum, sed generans, quod dedit ei formam. In animalibus etiam brutis formae sensatae vel imaginatae moventes non sunt adinventae ab ipsis animalibus brutis, sed sunt receptae ab eis ab exterioribus sensibilibus, quae agunt in sensum et diiudicatae per naturalem existimationem; unde, licet dicantur quodammodo movere seipsa, inquantum eorum una pars est movens et alia mota, tamen ipsum movere non est eis ex seipsis, sed partim ex exterioribus sensatis et partim a natura. Inquantum enim appetitus movet membra, dicuntur seipsa movere, quod habent supra inanimata et plantas. Inquantum vero ipsum appetere de necessitate sequitur in eis ex formis acceptis per sensum et iudicium naturalis existimationis, non sunt sibi causa, quod moveantur, unde non habent dominium sui actus. Forma autem intellecta, per quam substantia intellectualis operatur, est ab ipso intellectu, utpote per ipsum concepta et quodammodo excogitata, ut patet de forma artis, quam artifex concipit et excogitat, et per eam operatur. Substantiae igitur intellectuales seipsas agunt ad operandum ut habentes suae operationis dominium“ (Cf. si vis, totum cap. sequens).

Sic ergo patet, quomodo Deus res irrationales per principia formalia ipsis indita ad agendum moveat. Simul etiam apparet, quam vere dixerit S. Thomas de Ver. q. 22 a. 4: „Quanto aliqua natura est Deo vicinior, tanto minus ab eo inclinatur et magis nata est seipsam inclinare.“

28. Eadem veritas etiam aliis testimoniis S. Doc-

toris illustrari potest, quae post ea, quae iam dicta sunt, ulteriore expositione non indigent.

1 2 q. 12 a. 5: „Secundum igitur quod dicitur intendere finem id, quod movetur ad finem ab alio, sic *natura dicitur intendere finem quasi mota ad suum finem a Deo*, sicut sagitta a sagittante; et hoc modo etiam bruta animalia intendunt finem, inquantum *moventur ab instinctu naturali ad aliquid*.“

*Ib. ad 3*: „Dicendum, quod bruta animalia moventur ad finem non quasi considerantia, quod per motum suum possint consequi finem, quod est proprie intendentis, sed quasi concupiscentia finem *naturali instinctu moventur ad finem quasi ab alio mota, sicut et cetera, quae moventur naturaliter*.“

1 2 q. 13 a. 2 ad 3: „Dicendum, quod, sicut dicitur Phys. 3, motus est actus mobilis a movente, et ideo virtus moventis apparet in motu mobilis; et propter hoc in omnibus, quae moventur a ratione, apparet ordo rationis moventis, licet ipsa, quae a ratione moventur, rationem non habeant. Sic enim sagitta directe tendit ad signum ex motione sagittantis, ac si ipsa rationem haberet dirigentem; et idem apparet in motibus horologiorum et omnium ingeniorum humanorum, quae arte fiunt. Sicut autem comparantur artificialia ad artem humanam, ita comparantur omnia naturalia ad artem divinam. Et ideo ordo apparet in his, *quae moventur secundum naturam*, sicut et in his, quae moventur secundum artem, ut dicitur 2 Phys. Et ex hoc contingit, quod in operibus brutorum apparent quaedam sagacitates, inquantum *habent inclinationem naturalem et quosdam ordinatissimos processus, utpote a summa arte ordinatos*.“

1 2 q. 17 a. 2 ad 3: „Dicendum, quod aliter invenitur impetus ad opus in brutis animalibus et aliter in hominibus; homines enim faciunt impetum ad opus per ordinationem rationis, unde habet in eis impetus rationem imperii; *in brutis autem fit impetus ad opus per instinctum naturae*, quia scilicet appetitus eorum statim apprehenso convenienti vel inconvenienti naturaliter movetur ad prosecutionem vel fugam; unde or-



*dinantur ab alio ad agendum, non autem seipsa ordinant ad actionem.*“

*De Malo q. 6 a. un. ad 3: „Animalia bruta moventur per instinctum superioris agentis ad aliquid determinatum secundum modum formae particularis, cuius conceptionem sequitur appetitus sensitivus.*“

*C. g. 3, 114: „Actus creaturarum irrationalium, prout ad speciem pertinent, diriguntur a Deo quadam naturali inclinatione, quae naturam speciei consequitur.*“

*3 d. 27 q. 1 a. 1 ad 9: „Dicendum, quod conversio, qua inferiora ad superiora convertuntur, est ordinatio eorum ad finem a superioribus intentum. Et quamvis huiusmodi ordinatio sit a principio extrinseco, inquantum ab ipsis superioribus inferiora ordinantur in fines superiorum, nihilominus est et a principio intrinseco, inquantum in inferioribus est quaedam inclinatio ad hoc vel ex natura, sicut in amore naturali, vel ex voluntate, sicut est in amore animali; et propter hoc Deus dicitur omnia suaviter disponere, inquantum singula etiam ex seipsis faciunt hoc, ad quod ordinata sunt.*“

*Ib. a. 2: „Sic ergo dupliciter aliquid tendit in finem. Uno modo directum in finem a seipso, quod est tantum in cognoscente finem et rationem finis. Alio modo directum ab alio; et hoc modo omnia secundum suam naturam tendunt in fines proprios et naturales directa a sapientia instituyente naturam. Et secundum hoc invenimus duos appetitus, scilicet appetitum naturalem, qui nihil aliud est quam inclinatio rei in finem suum naturalem, qui est ex directione instituentis naturam, et iterum appetitum voluntarium, qui est inclinatio cognoscentis finem et ordinem in finem illum . . . Sic ergo patet, quod in hoc differt appetitus naturalis et voluntatis, quod inclinatio naturalis est ex principio extrinseco; et ideo non habet libertatem, quia liberum est, quod est sui causa; inclinatio autem voluntarii appetitus est ex ipso volente.*“

*De Ver. q. 5 a. 2 ad 5: „Dicendum, quod ista determinatio qua res naturalis determinatur ad unum non est ei ex seipsa, sed ex alio; et ideo ipsa determinatio ad effectum convenientem providentiam demonstrat.*“

*In Job c. 10 lect. 1: „Considerandum est, quod, quia*

omnia naturae opera Deo attribuit, non excludit naturae operationem, sed eo modo, quo principali agenti attribuuntur ea, quae per causas secundas aguntur, ut artificii ipsa operatio serrae; *hoc enim ipsum, quod natura operatur, a Deo habet, qui ad hoc eam instituit.*"

2 d. 39 q. 1 a. 1: „In naturalibus actus progreditur ab agente, sed tamen *determinatio ad hunc actum non est ab agente, sed ab eo, qui agenti talem naturam dedit, per quam ad hunc actum determinatum est.*"

29. Colligamus breviter, quae in hoc primo capite ut doctrinam Aquinatis constantem et numquam retractatam cognovimus; nam testimonia allata ex eius operibus tum prioribus tum posterioribus deprompta sunt. Omnia naturae opera Deo attribuantur eo modo, quo principali agenti attribuuntur ea, quae per causas secundas aguntur, ut artificii ipsa operatio serrae. Quare causae secundae ad fines suos agunt ut instrumenta mota a Deo, maxime vero res irrationales, quae cognitione finis carent ideoque seipsas dirigere et ordinare nequeunt, sed solummodo ab alio moventur. Ingens tamen discrimen est inter modum, quo artifex humanus instrumentis suis, et quo Deus rebus creatis utitur. Artifex enim plerumque instrumentis suis nullam formam imprimit, qua ex seipsis et sponte vel naturaliter inclinantur ad operationes artificiales, sed ea tantum extrinsecus aliquo impulsu movet; Deus autem rebus a se creatis simul cum natura quasdam formas et principia propria activa largitur, quibus ex se et naturaliter inclinantur ad operationes sibi convenientes. Motio artificis plerumque violenta, motio divina semper naturalis est. Sic ergo res naturales a Deo moventur suaviter, ut eius directioni non vi quadam ipsis praeter vel contra naturam illata, sed appetitu naturali obediant, et

non solum ducantur, sed sponte et ex se vadant ad ea perficienda, quae Deus iis mediantibus operari vult, unde natura etiam inanimis et caeca mandata Dei cum facilitate quadam et delectatione implet. *Haec sublimis idea motionis divinae ingenio D. Thomae vere digna, fundamentum est, super quod tota doctrina eius de operatione Dei in causis secundis constructa est.* Eodem enim modo, ut ex libris sequentibus patebit, etiam intellectum et voluntatem movet, non per praemotionem physicam extrinsecus impressam, sed per principia et media formalia iis naturaliter indita. Hic modus concipiendi motionem Dei nobis utique aliquo modo alienus est, quia principia physicae Aristoteleae de motu naturali eiusque causa in oblivionem venerunt, neque fere alium motum rerum naturalium iam novimus nisi violentum. Sed a scholasticis antiquioribus motor sensu eminentiore ille dicitur, qui rei alteri formam permanentem dat, ex qua intrinsecus ad operationem inclinatur. Et sic, cum a Deo omnes formae sive proxime et immediate sive ultimatim et mediate originem sumant, ipse sensu proprio universalis motor omnium rerum dici debet.

## CAPUT SECUNDUM.

**Deus res naturales ad agendum movet et applicat non per praemotionem physicam immediate eis impressam, sed mediantibus aliis creaturis.**

30. Hucusque egimus de motione Dei universali et entitativa, quae in eo consistit, quod omnibus rebus secundum earum conditionem formas quasdam et qualitates operativas permanentes imprimit, quae sunt principia interna motuum et operationum, easque mediantibus illis formis et inclinationibus naturalibus ad motus vel operationes naturales movet, sicut si lapidi formam gravitatis dat, quae principium motus deorsum est.

Sed S. Thomas Deo respectu rerum naturalium etiam *aliam speciem motionis* adscribit, quae non in collatione et conservatione virtutis activae, sed in *motione et applicatione causarum iam perfecte constitutarum* consistit. De hac re serio dubitari nequit; nimis clare haec altera motionis species compluribus in locis docetur.

Ita *de Pot. q. 3 a. 7* inquirens, „utrum Deus operetur in operatione naturae“, enumerat quatuor modos, quibus Deus causa operationis rerum creaturarum dici potest: primo tribuit eis virtutem agendi, sicut generans movet grave et leve, inquantum dat virtutem, per quam consequitur talis motus; secundo modo potest Deus dici causa actionis, inquantum conservat virtutem naturalem in esse;

tertio modo, inquantum virtutem naturalem ad agendum movet et applicat, „*in quo non intelligitur collatio aut conservatio virtutis activae, sed applicatio virtutis ad agendum.*“

Pari modo C. g. 3, 67 Aquinas demonstrat, „quod Deus est causa operandi omnibus operantibus“, ex eo, quod Deus omni operanti dat virtutem agendi, eam in esse conservat et quod demum „*omnis applicatio virtutis ad operationem est principaliter et primo a Deo.*“

Similis doctrina invenitur 1 q. 105 a. 5, ubi docet, „quod Deus movet res ad operandum *quasi applicando formas et virtutes rerum*, sicut etiam artifex applicat securim ad scindendum.“

**31.** Hi sunt textus praecipui, ad quos *Thomistae* provocant ad probandam *necessitatem praemotio- nis physicae*, dicentes, secundum verba S. Thomae non sufficere collationem et conservationem virtutis activae, etiam perfectissime constitutae, sed praeterea necessarium esse, eam virtutem per praeivium influxum Dei ad agendum applicari et determinari, sicut virtus cultelli etiam perfectissima ad incidendum non sufficit, nisi eius acumen ab homine per motionem ei impressam ad incidendum applicetur. Putant enim, Aquinatem in his locis docere, applicationem virtutis creatae ad agendum a Deo fieri immediate suppositi, et non solum mediate per alias causas creatas.

Sed quomodo hoc placitum suum, unde tot quaestiones theologicae dependent, ex verbis D. Thomae probant? An vero haec verba tam clare praemotionem physicam enuntiant, ut omne dubium exclusum sit? Minime. S. Thomas utique docet, Deum om-



nem virtutem causarum secundarum ad agendum applicare et movere, nequaquam autem dicit, eum hoc facere immediatione suppositi exclusis omnibus suppositis creatis. Non recte ergo *Thomistae* procedunt, cum verba Aquinatis omni ulteriore demonstratione postposita in favorem suae sententiae allegant. Imo, si tum ea, quae hucusque dicta sunt, tum totum contextum, tum ipsum discursum S. Doctoris diligenter consideramus, elucebit, textus allatos non solum non suadere, sed evidenter excludere interpretationem thomisticam, et applicationem illam, qua causae creatae indigent, *proxime et immediate ab aliis causis creatis, a Deo vero remote et mediate tantum fieri*, excepta utique ea applicatione, quam primum movens creatum immediate a Deo accipere oportet.

**32.** S. Thomam hisce locis non docere praemotionem physicam *Thomistarum*, iam apparet ex iis, quae in c. 1 dicta sunt. Ibi enim ex plurimis eius testimoniis iisque nulla verborum ambiguitate velatis ostensum est, Deum res naturales ad agendum movere non per impressionem alicuius impulsus transeuntis non naturalis et totaliter ab extra provenientis, sed per impressionem inclinationum naturalium, per formas et principia ipsis interna et ad earum naturam pertinentia, et in hoc apparere suavem modum, quo cuncta disponat et ad finem perducatur, cum e contrario omnis motus et operatio rei, cuius principium non sit in re, sed totaliter a causa extranea proveniat, violenta sit; porro illa principia semel collata non indigere alio motore externo, qui ea ad operandum impellat. Quare si in locis modo relatis contrarium docuisset, scilicet

virtutem agendi creaturis impertitam et in esse conservatam ad operationes naturales non sufficere, nisi Deus easdem novo influxu non ad earum naturam pertinente compleat et ad agendum applicet, profecto ipse sibi contradiceret. Unde si doctrinam S. Thomae ita explicare velimus, ut omnis contradictio ab ea removeatur, dicendum est, motionem illam et applicationem, quæ ex mente eius creaturis ad actum secundum ponendum necessaria est, non ut præmotionem physicam ipsis a Deo impressam, sed ut motionem et applicationem per causas secundas concipiendam esse, quæ tamen in Deum ut causam primam et principalem reducenda est.

**33.** Re vera illa motio, de qua in c. 1 egimus et quæ in sola collatione et conservatione principiorum internorum et virtutum activarum consistit, nequaquam sufficit, ut causa secunda actualiter moveatur vel operetur. Nullius enim rei creatæ essentia in actuali motu vel operatione consistit. Ergo præter sua constitutiva adhuc aliquo alio indiget, ut in actum secundum transeat; et omne illud, quod eam ad actum secundum aliquo modo iuvat, recte eam ad agendum applicare dici potest.

Haec vero applicatio multiplex est pro multiplicitate motuum et operationum vel etiam causarum agentium. Eorum enim motuum et operationum, quæ in rebus naturalibus accidunt, aliae violentæ, aliae naturales sunt. Cum violentum illud sit, cuius principium totaliter a causa externa est, ad motum vel operationem violentam requiritur aliqua causa *motu physico transeunter impresso applicans*, ut si serra ab artifice movetur ad scindendum

lignum vel lapis vi sursum movetur. In naturalibus autem motus et operatio procedit à principio interno ideoque applicatio ad motum vel operationem alterius generis est.

Et primo quidem, quod *motus naturales mere locales* attinet, quales sunt motus gravium et levium, ex iis, quae prius dicta sunt, manifestum est, corpora gravia et levia per se moveri a generante vel datore formae, per accidens autem a removente prohibens. Ad actualem motum forma a generante communicata non sufficit, nisi impedimentum removeatur. Ideo corpora gravia et levia ad motum naturalem actualem *applicantur a removente prohibens*

Operationes autem naturales procedunt a potentiis activis. Potentiarum vero activarum iuxta doctrinam D. Thomae (*de Virt. in comm. a. 1*) tria genera distinguenda sunt. Sunt enim potentiae pure activae, quae sunt tantum agentes et nullo modo actae. „Talis autem potentia est divina, intellectus agens et potentiae naturales.“ (ib.) Ergo potentiae naturales, qualis est e. g. potentia calefaciendi in igne, non indigent aliquo applicante, quod eas moveat per se, sed *per accidens tantum*. Ut enim ignis actu calefaciat, non est opus, ut calor in igne existens per aliquid extrinsecus receptum in ratione potentiae activae compleatur vel influxu quodam a causa externa impresso ad calefaciendum moveatur, sed sufficit, ut ei aliud corpus calefactibile approximetur; talis approximatio autem est *applicatio per accidens*.

Aliae autem potentiae „sunt tantum actae, quae non agunt nisi ab aliis motae; nec est in eis agere et non agere, sed secundum impetum virtutis mo-

ventis agunt; et tales sunt vires sensitivae secundum se consideratae“. (ib.) Ad hoc enim, ut potentia visiva actu videat, requiritur, ut prius a sensibilibus formam quandam in se recipiat, per quam in actu constituatur; ergo huiusmodi potentiae *applicantur per formas vel species* ab obiectis sensibilibus receptas.

Denique aliae sunt potentiae agentes et actae, „quae ita moventur a suis activis, quod tamen per eas non determinantur ad unum, sed in eis est agere, sicut *vires aliquo modo rationales*.“ (ib.) Hae indigent ad perfecte agendum determinatione per habitus. De his potentiis in hoc libro non agimus.

Ex his manifestum est, omnes res naturales ad motus et operationes, sive sint naturales sive violentae, *indigere causa applicante aut per se aut per accidens*. Immediate quidem applicantur ab aliis causis creatis; *ultima tamen et principalis causa applicans est Deus*, in cuius virtute omnes causae inferiores agunt; et hoc sensu intelligendus est S. Thomas, cum *de Pot. q. 3 a. 7* ait, „quod Deus sit causa actionis cuiuslibet rei naturalis ut movens et applicans virtutem ad agendum“.

**34.** Et revera finis illius articuli est, ut ostendatur, „quomodo Deus operetur in operatione naturalae“. Ergo intentio S. Doctoris in eo versatur, ut *omnem* modum, quo creaturarum operationes ad Deum ut primam causam referendae sunt, explanet. Atqui ad Deum ut primam causam non tantum ea referri debent, quae ipse immediatione suppositi in rebus naturalibus facit, sed etiam ea, quae immediate a causis creatis in eius virtute agentibus fiunt. Creatio et conservatio virtutis agendi in

rebus naturalibus a solo Deo immediate est; si ergo etiam applicatio causarum secundarum immediate a Deo fieret, ut *Thomistae* opinantur, D. Thomas illum modum causandi, quo Deus res naturales mediantibus causis creatis ad agendum movet, in articulo silentio praeteriisset. Videlicet iuxta auctores illos baculus, qui manu motus hominem percutit, duplicem motionem et applicationem accipit; unam a manu et alteram re distinctam a solo Deo, quae est praemotio physica, ad quam nulla creatura neque ut causa principalis neque ut instrumentalis effective concurrere potest. Atqui S. Thomas in locis citatis non de duabus, sed de una tantum applicatione loquitur, qua res naturales a Deo ad agendum moventur; ergo aut de prima, aut de altera loquitur. Cum igitur *Thomistae* dicant, solum de altera, i. e. de praemotione physica immediate a Deo impressa ibi sermonem esse, necessario fateri debent, illum impulsum, qui baculo immediate a manu impressus et etiam ad Deum ut causam primam et principalem reducendus est, ab Aquinate in locis citatis non Deo attribui eumque non *omnes* modos, quibus Deus in creaturis operantibus operetur, enumerare, quod iam a priori incredibile videtur, cum in plurimis locis doceat, etiam actiones illas, quas creaturae immediate producant, Deo tamquam principali agenti attribui debere totumque opus naturae opus intelligentiae esse (Cf. C. g. 1, 44; 2, 23; 3, 3; 16; 17; de Pot. q. 1 a. 5; q. 3 a. 15; de Ver. q. 5 a. 2).

Quae hucusque argumentis indirectis et suadentibus demonstrata sunt, ex ipsis textibus penitus inspectis cum perfecta evidentia probari possunt.



**35. De Potentiâ q. 3 a. 7,** postquam S. Thomas ostendit, Deum omnis operationis rerum creatarum causam esse, inquantum virtutem agendi dat et conservat, ita pergit:

„Sed quia nulla res per seipsam movet vel agit, nisi sit movens non motum, tertio modo dicitur una res esse causa actionis alterius, inquantum movet eam ad agendum, in quo non intelligitur collatio aut conservatio virtutis activae, sed applicatio virtutis ad actionem, sicut homo est causa incisionis cultelli, ex hoc ipso, quod applicat acumen cultelli ad incidendum movendo ipsum. *Et quia natura inferior agens non agit nisi mota, eo quod huiusmodi corpora sunt alterantia alterata, caelum autem est alterans non alteratum, et tamen non est movens nisi motum, et hoc non cessat, quousque perveniatur ad Deum, sequitur de necessitate, quod Deus sit causa actionis cuiuslibet rei naturalis ut movens et applicans virtutem ad agendum.*“

In textu ratio redditur, cur Deus rebus naturalibus non solum virtutem agendi dare eamque in esse conservare, sed eas etiam ad agendum movere et applicare debeat. Discursus hic bene inspiciendus et accurate perpendendum est, quaenam sint eius praemissae et quaenam consequentia ex praemissis fluens.

Primo ergo S. Thomas docet, res inferiores ad hoc, ut actu agant, *ab aliis causis creatis* applicandas esse, hocque illustrat exemplo cultelli, cuius incisionis homo causa est ex hoc ipso, quod applicat acumen cultelli ad incidendum movendo ipsum. Exemplificatio fit igitur de motione violenta, ideoque modus applicationis ad operationes naturales non indiscriminatim extendi potest, quod non semper ab interpretibus satis attenditur.

Deinde dicit, corpora inferiora, quamvis se invi-

cem moveant, tamen movere non posse, nisi moveantur a caelo. Nam alterationes, quae in inferioribus accidunt, in corporibus moventibus alias alterationes factas praesupponunt; et cum in causis alterantibus non in infinitum procedi possit, admitenda est causa aliqua movens sine alteratione. Movens autem alterans non alteratum est caelum. Ergo omnis motio in corporibus inferioribus, quamvis proxime ab aliis corporibus inferioribus fiat, tamen *remote et mediate* in caelum tamquam causam superiorem moventem reducenda est.

Denique caelum, quamvis inalterabile sit, tamen movere non potest, nisi et ipsum ab alio localiter moveatur. Motor vero caeli secundum S. Thomam substantia spiritualis est, quae solo imperio voluntatis movere potest. Ergo ulterius omnis operatio corporum inferiorum ad motorem spirituales caeli reduci debet. Huius autem motoris creati voluntas, cum non semper fuerit actu volens, iterum aliqua motione indiget, et *sic tandem pervenimus ad Deum*, qui est primus motor immobilis. Ergo *ultimam* omnis operatio corporum inferiorum et superiorum, imo omnium rerum creatarum a Deo tamquam primo motore et applicatore dependet.

Haec omnia continentur paucis illis verbis D. Thomae: „Et quia natura inferior agens non agit nisi mota, eo quod huiusmodi corpora sunt alterantia alterata, caelum autem est alterans non alteratum, et tamen non est movens nisi motum, *et hoc non cessat, quousque perveniatur ad Deum*, sequitur de necessitate, quod Deus sit causa actionis cuiuslibet rei naturalis ut movens et applicans virtutem ad agendum.“

Conclusio autem haec in discursu Aquinatis tunc tantum de necessitate ex praemissis sequitur, si Deus *causa principalis et remotissima*, non vero *si causa immediata et proxima* cuiuscumque applicationis in corporibus inferioribus est. Nam quae-  
nam, quaeso, consequentia est in hoc discursu: corpus inferius ab alio moveri debet et hoc iterum ab alio, donec pervenias ad corpus, quod immediate a caelo movetur, et caelum iterum moveri debet a motore spirituali et ille motor a Deo; ergo corpus inferius *immediate* movetur a Deo motione, ad quam nulla causa creata movens effective concurrere potest? Scilicet consequentia non magis adesset, quam si quis concluderet: anima movet manum, manus baculum, baculus lapidem, ergo anima immediate movet lapidem. Numquid talem paralogismum S. Thomae adscribere licet?

36. Prorsus idem docetur *Contra gentiles* 3, 67:

„Quidquid applicat virtutem activam ad agendum, dicitur esse causa illius actionis. Artifex enim applicans virtutem rei naturalis ad aliquam actionem dicitur esse causa illius, sicut coquus decoctionis, quae est per ignem. Sed omnis applicatio virtutis ad operationem est principaliter et primo a Deo. *Applicantur enim virtutes operativae ad proprias operationes per aliquem motum vel corporis vel animae. Primum autem principium utriusque motus est Deus.* Est enim primum movens omnino immobile, ut supra (1, 13) ostensum est. Similiter et omnis motus voluntatis, quo applicantur aliquae virtutes ad operandum, reducitur in Deum sicut in primum appetibile et primum volentem. Omnis igitur operatio debet attribui Deo sicut *primo et principali agenti.*“

Haec verba tam clare enuntiant, motionem et applicationem causarum naturalium immediate et

proxime a creaturis fieri, a Deo remote et per reductionem, ut merito quis mirari possit, quod *Thomistae* in iis confirmationem suae doctrinae videre potuerint. Nam

a) S. Thomas bis dicit, Deum esse *causam principalem et primam omnis applicationis*, qua res creatae ad agendum moventur: „Omnis applicatio virtutis ad operationem est *principaliter et primo* a Deo.“ „Omnis operatio debet attribui Deo sicut *primo et principali agenti*.“ Atqui nulla causa dicitur principalis, nisi in effectu producendo aliquam causam instrumentalem sibi subordinatam et in virtute sua agentem coniunctam habet. Ita nemo dixerit, Deum in creando mundo causam principalem esse, cum ad creationem nulla alia causa praeter Deum effective quidquam conferre possit. Cum ergo S. Thomas in textu allato Deum bis causam principalem omnis applicationis virtutis creatae ad agendum dicat, manifestum est, ad eam applicationem *etiam creaturas ut causas instrumentales* effective concurrere. Jamvero ad praemotionem physicam Thomistarum creaturae neque ut causae instrumentales concurrere possunt, ut auctores isti apertis verbis fatentur. Ergo S. Thomas de applicatione per praemotionem physicam non loquitur, sed de ea applicatione, quae *immediate et proxime a causis creatis* ut instrumentis Dei, *remote autem et mediate a Deo* ut causa principali fit.

b) Angelicus ait: „Applicantur enim virtutes operativae ad proprias operationes per aliquem motum corporis vel animae.“ His verbis docet, causam immediatam et proximam applicantem esse vel corpus vel animam. Deinde pergit: „Primum

autem principium utriusque motus est Deus.“ Ergo Deus est *principium illius applicationis, quae a creaturis fit*, minime vero S. Doctor dicit, Deum esse principium illius applicationis, quae ab ipso solo fit. Ergo de applicatione a solo Deo efficienda non loquitur.

c) Hoc etiam inde apparet, quod D. Thomas ad probandam propositionem, Deum esse primum principium cuiuscumque motus, nos remittit ad argumentum, quo l. 1 c. 13 ostenderat, Deum esse primum movens immobile. Ibi enim, sicut etiam alibi (*1 q. 2 a. 3; 1 d. 8 q. 3 a. 1; Comp. theol. c. 3*), existentiam primi motoris immobilis ex eo deducit, quod, quamvis unum corpus ab alio et corpora inferiora a superioribus moveantur, tamen in serie moventium non in infinitum procedi potest, sed deveniendum est ad aliquod movens primum, quod non iterum ab alio moveatur et a quo omnis alius motus ultimatim originem sumat. Numquam autem Aquinati in mentem venit, ut existentiam Dei primi motoris ex eo demonstraret, quod nulla res sive corporalis sive spiritualis in actum secundum transire possit, nisi ab aliquo ente supremo et plane immobili immediata actione physice praemoveatur.

d) Denique Angelicus dicit: „Omnis motus voluntatis, quo applicantur aliquae virtutes ad operandum, *reducitur* in Deum.“ Ergo Deus est causa illius applicationis, quae immediate a voluntate creata fit, nequaquam vero ad applicationem a voluntate factam aliam a seipso solo immediate effectam superaddit, ut *Thomistae* opinantur.

Ex his luce clarius apparet, Deum tamquam causam primam et principalem omnes virtutes acti-



vas rerum creatarum ad operandum applicare non per influxum ab ipso solo impressum, sed median-  
tibus causis secundis proxime applicantibus.

**37.** Eadem est doctrina Angelici in 1 q. 105 a. 5. Ibi enim causalitatem, qua Deus omnes res ad agendum movet et applicat, his verbis describit:

„Secundo considerandum est, quod si sint multa agentia ordinata, semper secundum agit in virtute primi agentis. Nam primum agens movet secundum ad agendum; et secundum hoc omnia agunt in virtute ipsius Dei; et ita ipse est causa omnium actionum agentium.

Loquitur hic S. Doctor de causis ordinatis; ordinatae autem sunt illae causae, quarum una aliam movet ad certum effectum a prima intentum, ut si anima movet manum, manus baculum, baculus lapidem, quod ab anima intenditur. Si sunt multae causae ordinatae, prima proxime et immediate applicat secundam, secunda tertiam et sic porro usque ad ultimam; nequaquam autem prima omnes subordinatas proxime et immediate ad agendum movet, quamvis omnes causae posteriores in virtute primae agent. Sic ergo etiam Deus est causa omnium actionum agentium, non quod ipse omnes res creatas immediate ad agendum applicet, sed quia ab ipso immediate moventur causae supremae creatae, ab his autem causae inferiores usque ad infimam. Ergo Deus causas secundas ad operandum non movet et applicat per praemotionem physicam a se immediate et proxime impressam, sed per causas secundas proxime applicantes.

Sic ergo accurata inquisitio atque investigatio textuum D. Thomae, quibus docet, Deum cunctas res creatas ad agendum movere et applicare, de-

monstrat, eos nullo modo favere praemotioni physicae Thomistarum, sed intelligendos esse de applicatione divina, quae mediantibus causis creatis fit, excepta utique prima applicatione, quam immediate a Deo fieri oportet.

38. Ceterum, si S. Thomas revera putasset, formas et principia interna motuum et operationum rebus creatis permanenter indita in actum secundum transire non posse, nisi Deus illas formas physico impulsu, quem ipse solus dare possit, ad agendum applicaret, eam doctrinam certissime non tam paucis verbis et quasi in transitu exposuisset, ut in textibus allatis videri potest, sed solidissimis et copiosis argumentis demonstrasset, sicut etiam pro illis operationibus, quae Deo soli propriae sunt, scilicet pro creatione et conservatione rerum plurima argumenta congerit. Et hoc ideo eum facere oportebat, quia necessitas talis praemotionis non ad veritates per se evidentes pertinet, et praedeterminatio physica, si ad actus quoque liberi arbitrii extenditur, innumeras et insolubiles difficultates secum fert, cum libertatem arbitrii pessumdare et Deum auctorem peccati facere videatur. Cum ergo eiusmodi argumenta pro necessitate praemotionis physicae in operibus Angelici penitus desiderentur et difficultates ingentes cum eadem nexae ab eo negligantur, merito concludimus, eiusmodi applicationem et motionem causarum secundarum immediate a Deo provenientem S. Thomae prorsus incognitam fuisse.

39. E tractatione praesenti elucet, textus illos classicos, qui a *Thomistis* in favorem praemotionis

physicae adducuntur, eam non solum non continere, sed etiam evidenter excludere. Applicatio causarum secundarum ad agendum, quam D. Thomas docet, in duobus a praemotione physica distinguitur: 1) non datur immediate a Deo, sed mediantibus aliis causis secundis; 2) non est necessario motio physica rei applicandae impressa ab eaque recepta, sed saepenumero in sola ablatione impedimentorum vires activas rerum ab agendo retardantium vel in effectione conditionum externarum ad agendum requisitarum consistit. Utrumque e verbis S. Doctoris manifeste sequitur. Primum iam sufficienter demonstratum est; alterum ex *cap. 67 l. 3. C. g.* concluditur, ubi Aquinas argumentationem suam his verbis incipit: „Quidquid applicat virtutem activam ad agendum, dicitur esse causa illius actionis, *sicut coquus decoctionis, quae est per ignem.*“ Quando coquus ad parandos cibos igne utitur, eum non physice praemovet sicut artifex securim, sed solum conditionem ponit, sub quo ignis cibos calefacere potest, apponens cibos ad ignem vel ignem ad cibos. Ergo applicatio non est necessario aliqua motio physica rei applicandae impressa eiusque virtuti propriae superaddita.

Inde motio applicativa valde differt ab ea motione, quam in *cap. 1.* consideravimus. Haec enim immediate a Deo fit, illa mediantibus causis secundis; haec in collatione principiorum activorum et formarum permanentium consistit, quibus res appetitu naturali et inclinatione interna sponte et ex se ad agendum moventur, per illam saepenumero tantum impedimenta remonentur et conditiones externae praebentur, quae requiruntur, ut illae vires

operari incipiant; hac res semper per se moventur, illa autem frequenter per accidens tantum; haec semper motum naturalem causat, per illam vero etiam violentia inferri potest.

### CAPUT TERTIUM.

**Causae secundae, quamvis propriis virtutibus aliquos effectus particulares producant, tamen ad esse agere non posunt nisi in virtute Dei.**

40. Tribus modis Deum causam esse omnis operationis rerum creatarum, iam in cap. 1 et 2 demonstravimus, scilicet inquantum eis virtutem operandi dat, in esse conservat et mediantibus aliis causis ad agendum applicat. His in 1 q. 105 a. 5, C. g. 3, 67 et 70, maxime vero in a. 7 q. 3 de *Potentia quartum* modum addit, docens, Deum esse causam actionis rei naturalis, sicut principale agens est causa actionis instrumenti. Hoc inde deducit, quod in omni effectum a causis naturalibus productum aliquid commune invenitur, nempe ipsum esse, quod non nisi ad causam universalissimam reduci potest et ad quod causae particulares agere non possunt nisi in virtute Dei. Causae igitur creatae agunt quidem ad effectum suum immediate tamquam supposita agentia; si vero virtus consideratur, in qua effectus producit, virtus Dei est immediatissima; et haec virtus est ipsemet Deus.

Verba Angelici in a. 7 q. 3 de *Potentia* haec sunt:

„Sed ulterius invenimus, secundum ordinem causarum esse ordinem effectuum, quod necesse est propter similitudinem effectus et causae. Nec causa secunda potest in effectum causae primae per virtutem propriam, quamvis sit instrumentum causae primae respectu illius effectus. Instrumentum enim est causa quodammodo effectus principalis agentis non per formam vel virtutem



propriam, sed inquantum participat aliquid de virtute principalis causae per motum eius, sicut dolabra non est causa rei artificiatae per formam vel virtutem propriam, sed per virtutem artificis, a quo movetur, et eam quodammodo participat. Unde quarto modo unum est causa actionis alterius, sicut principale agens est causa actionis instrumenti; et *hoc modo etiam oportet dicere, quod Deus est causa omnis actionis rei naturalis.* Quanto enim aliqua causa est altior, tanto est communior et efficacior, et quanto est efficacior, tanto profundius ingreditur in effectum et de remotiori potentia reducit in actum. In qualibet autem re naturali invenimus, quod est *ens*, et quod est *res naturalis*, et quod est *talis vel talis naturae*. Quorum primum est commune omnibus entibus, secundum omnibus rebus naturalibus, tertium in una specie, et quartum, si addamus accidentia, est proprium huic individuo. Hoc ergo individuum agendo non potest constituere aliud in simili specie, nisi prout est instrumentum illius causae, quae respicit totam speciem et ulterius totum esse naturae inferioris. Et propter hoc nihil agit ad speciem in istis inferioribus nisi per virtutem corporis caelestis, *nec aliquid agit ad esse nisi per virtutem Dei. Ipsum esse est communissimus effectus, primus et intimior omnibus aliis effectibus; et idcirco soli Deo competit secundum virtutem propriam talis effectus;* unde etiam dicitur in l. de Causis (prop. 9), intelligentia non dat esse, nisi prout est in ea virtus divina. Sic ergo *quodlibet agens est instrumentum divinae virtutis operantis.*

Sic ergo, si consideremus *supposita agentia*, quodlibet agens particulare est immediatum ad suum effectum. Si autem consideremus *virtutem*, qua fit actio, sic virtus superioris causae erit immediatior effectui, quam virtus inferioris; nam virtus inferior non coniungitur effectui nisi per virtutem superioris; unde dicitur in l. de Causis (prop. 1), quod virtus causae primae prius agit in causatum et vehementius ingreditur in ipsum. Sic ergo oportet virtutem divinam adesse cuilibet rei agenti, sicut virtutem corporis caelestis oportet adesse cuilibet corpori elementari agenti. Sed in hoc differt, quia ubicumque est virtus divina, est essentia divina;

non autem essentia corporis caelestis est, ubicumque est sua virtus. Et iterum *Deus est sua virtus*, non autem corpus caeleste. Et ideo potest dici, quod Deus in quolibet re operatur, inquantum eius virtute quaelibet res indiget ad agendum; non autem potest proprie dici, quod caelum semper agat in corpore elementari, licet eius virtute corpus elementare agat. Sic ergo Deus est causa actionis cuiuslibet, inquantum dat virtutem agendi, et inquantum conservat eam, et inquantum applicat actioni, et inquantum eius virtute omnis alia virtus agit. Et cum coniunxerimus his, quod *Deus sit sua virtus, et quod sit intra rem quamlibet, non sicut pars essentiae, sed sicut tenens rem in esse*, sequetur, quod ipse in quolibet operante *immediate* operetur, non exclusa operatione voluntatis et naturae.

41. Qui diligenti animi attentione textum articuli perlegerit, statim videbit, eum ex duabus partibus inter se intime connexis constare.

Primo enim D. Thomas explicat, quidnam in effectu naturali Deo ut causae principali et universali, et quidnam causis creatis particularibus secundum propriam virtutem agentibus tribuendum sit. Docet enim, causas inferiores effectum attingere sub ratione magis particulari, quatenus scilicet est talis naturae vel tale individuum, Deum vero eundem attingere sub ratione universali entis; ad ipsum esse, quod est effectus Dei proprius, causas secundas agere non posse nisi ut instrumenta Dei vel per virtutem eius.

Secundo Angelicus distinguit inter suppositum, quod operatur, et virtutem, qua operatur, et docet, quisnam sit ordo tum suppositorum tum virtutum, quando Deus una cum causis secundis ad eundem effectum operatur; denique accuratius determinat, quatenam sit illa virtus Dei, in qua causae inferiores ad esse agunt.

Utraque pars discursus specialem et distinctam tractationem postulat. Nos tamen ex ratione methodica de iis inverso ordine agemus; cognito enim, quaenam sit illa virtus Dei, in qua causae secundae agunt, facile etiam intelligitur, quo sensu instrumentaliter ad esse agant.

Prius tamen aliqui termini in verbis Aquinatis occurrentes definiendi sunt, quod duobus praenotandis efficiemus.

### Praenotandum primum.

#### De causa principali et instrumentali.

42. Causa principalis secundum S. Thomam est ea, *quae per se vel per formam sibi per modum naturae inhaerentem agit*. „Dicitur per se agere, quod agit per aliquam formam sibi inhaerentem per modum naturae completae, sive habeat illam formam a se sive ab alio, aut naturaliter aut violenter, per quem modum dicuntur illuminare sol et luna, calefacere ignis et ferrum ignitum et aqua calefacta.“ (*De Ver. q. 27 a. 4.*) „Agens principale agit secundum exigentiam suae formae; et ideo virtus activa in ipso est aliqua forma vel qualitas habens esse completum in natura.“ (*4 d. 1 q. 1 a. 4 qc. 2.*)

Agens vero instrumentale „*est movens motum*“. (*4 d. 1 q. 1 a. 4 qc. 1.*) Instrumentum „non operatur ad effectum per formam sibi inhaerentem, sed inquantum est motum a per se agente; haec est enim ratio instrumenti, inquantum est instrumentum, ut moveat motum.“ (*de Ver. q. 27 a. 4.*) Nihilominus instrumentum in productione effectus non mere

passive se habet, sed etiam aliquid agit *secundum propriam virtutem*: „Si enim nihil ageret secundum illud, quod est sibi proprium, frustra adhiberetur ad agendum, nec oporteret esse determinata instrumenta determinatarum actionum.“ (1 q. 45 a. 5.) Propterea *instrumentum duas operationes habet*: „unam, quae ei competit secundum propriam formam, aliam, quae competit ei, secundum quod est mota a per se agente, quae transcendit virtutem propriae formae.“ (de Ver. q. 27 a. 4.) Illa operatio, quae est secundum propriam formam, est eius propria et non pertinet ad moventem, nisi secundum quod ea utitur; illa vero operatio, quam exercet ex motu principalis agentis, est operatio ipsius moventis. (3 q. 19 a. 1.) Sed illae duae operationes quoad rem sunt una, i. e. non alia operatione agit secundum propriam formam et alia, secundum quod est motum: „Omne instrumentum in id, quod instrumentaliter operatur, habet propriam actionem sibi connaturalem, et non solum actionem, secundum quam agit in virtute principalis agentis; imo exercendo propriam actionem oportet, quod efficiat hanc secundam, sicut aqua lavando corpus in baptismo sanctificat animam et serra secando lignum perducit ad formam domus.“ (4 d. 44 q. 3 a. 3 qc. 3.)

43. Sicut autem instrumentum duas operationes habet, unam secundum propriam formam, alteram, secundum quod movetur a principali agente, ita etiam *duplicem virtutem habet*, unam *propriam* sibi inhaerentem, non per motum principalis agentis receptam, aliam *instrumentalem*, quae ei convenit, inquantum et quamdiu motioni causae prin-

cipalis substat; haec altera ei confertur per motum et habet esse non permanens, sed fluens et incompletum: „Alio modo oportet ponere virtutem agendi in agente principali, alio modo in agente instrumentali. Agens enim principale agit secundum exigentiam suae formae, et ideo virtus activa in ipso est aliqua forma vel qualitas habens completum esse in natura. Instrumentum autem agit ut motum ab alio; et ideo competit sibi virtus proportionata motui. Motus autem non est ens completum, sed via in ens, quasi medium quid inter potentiam puram et actum purum, ut dicitur 3 Phys. Et ideo virtus instrumentalis inquantum huiusmodi, secundum quod agit ad effectum ultra id, quod competit sibi secundum suam naturam, non est ens completum, habens esse fixum in natura, sed quoddam ens incompletum, sicut est virtus immutandi visum in aëre, inquantum est instrumentum motum ab exteriori visibili. Et huiusmodi entia consueverunt intentiones nominari et habent aliquid simile cum ente, quod est in anima, quod est ens diminutum, ut dicitur in 6 Metaph.“ (4 d. 1 q. 1 a. 4 qc. 2.) De hac virtute instrumentali et intentionali, quae fit a Deo in rebus naturalibus, qua actualiter agant ad esse, hic quaeritur.

### Praenotandum secundum.

**De causis universalibus et particularibus earumque effectibus propriis et mutua habitudine.**

**44.** In rerum universitate inveniuntur causae aliae universales, aliae particulares. Universalitas autem et particularitas causarum dimetienda est

ex amplitudine effectuum, quos producere possunt. Quo plura aliqua causa sua propria virtute efficere potest, eo altior et universalior est; et vice versa, quo universalior aliquis effectus est, et quo in pluribus invenitur, eo universaliorem causam postulat. „Oportet effectus proportionaliter causis respondere, ut scilicet effectus particularis causae particulari respondeat, effectus autem universalis universali causae“ (de Subst. sep. c. 10). Ideo quo ad plura aliqua virtus extenditur, eo communioem et universaliorem oportet illam rationem esse, sub qua effectum suum attingit. Virtus autem proportionatur formae agentis; nam per formam unumquodque est in actu; unumquodque autem operatur, secundum quod est in actu; ergo quo purior forma alicuius causae ob omni potentialitate est, ad eo plura eius causalitas se extendit; quo magis autem contracta et limitata est per potentialitatem materiae, eo magis illa causa est particularis.

„Manifestum est, quod quaelibet virtus extenditur ad aliqua, secundum quod communicant in una ratione obiecti; et quanto ad plura extenditur, tanto oportet illam rationem esse communioem; et cum virtus proportionetur obiecto secundum eius rationem, sequitur, quod causa superior agat secundum formam magis universalem et minus contractam. Et sic considerare est in ordine rerum, quia quanto aliqua sunt superiora in omnibus, tanto habent formas minus contractas et dominantes supra materiam, quae coarctat virtutem formae“ (2 Phys. lect. 6).

45. *Deus* autem est actus purissimus et infinitus et omni potentialitate carens; ideo eius virtus universalissima et infinita est et ad omnia extenditur, quae fieri possunt; et cum omnia, quae extra ipsum sunt, in ratione communi entis convenient, ideo



*virtus Dei effectus suos attingit sub ratione entis communis et universalis, qua locutione utiqué non intelligitur, Deum non producere nisi ens commune et universale, sed causalitatem Dei non coarctari ad hoc vel illud ens particulare tantum, sed potius ad omnia extendi, quae rationem entis participant, ita ut ab eius causalitate prorsus nihil eximatur, eumque etiam effectus a causis creatis productos attingere, quatenus praecise entia sunt.*

In mundo vero corporeo agens universale est *corpus caeleste*, praesertim sol. Omnia enim corpora inferiora ita substant causalitati corporis caelestis, ut sine eius influxu nihil generari, corrumpi et alterari possit. Cum autem per generationem esse specificum acquiratur et corpus caeleste ad omnem generationem effective concurrat, ideo dicitur *causalitatem habere supra omnes species rerum naturalium*, quae generatione oriuntur.

Denique *corpora inferiora* sunt tantum agentia particularia eorumque causalitas non extenditur ad totam speciem, sed *ad generandum individuum hoc vel illud*.

„Alicuius naturae vel formae duplex causa invenitur: una quidem, quae est per se et simpliciter causa talis naturae vel formae, alia vero, quae est causa huius naturae vel formae in hoc. Cuius quidem distinctionis necessitas apparet, si quis causas consideret eorum, quae generantur. Cum enim equus generatur, equus generans est quidem causa, quod natura equi in hoc esse incipiat; non tamen est per se causa naturae equinae. Quod enim est per se causa alicuius naturae secundum speciem, oportet, quod sit causa eius in omnibus habentibus illam speciem. Cum igitur equus generans habeat eandem naturam secundum speciem, oportet quod esset suiipsius causa, quod esse non potest. Relinquitur igitur, quod oportet super omnes participan-

tes naturam equinam esse aliquam universalem causam totius speciei, quam quidem causam Platonici posuerunt speciem separatam a materia ad modum, quo omnium artificialium principium est forma artis non in materia existens. Secundum Aristotelem autem hanc universalem causam oportet ponere in aliquo caelestium corporum; unde ipse has causas distinguens dixit, quod homo generat hominem et sol“ (*de Subst. sep. c. 10*).

Unde consequitur nullum agens univocum, quale est equus generans respectu equi generati, causam universalem totius speciei esse posse, sed tantum causam particularem respectu huius individui, quod in participatione speciei constituit. (1 q. 13 a. 5 ad 1.) Cum tamen sol in ratione corporis cum corporibus inferioribus generatis conveniat, potest quidem causa per se naturae specificae esse, non tamen causa per se corporis simpliciter. Causa enim per se corporis necessario incorporea et spiritalis et secundum fidem catholicam solus Deus est,

46. Ex quibus iam aliquatenus colligi potest, quatenam habitudo inter causas magis et minus universales et particulares intercedat, cum una alteram praesupponat et ab eius influxu dependeat. Cum autem ad recte intelligendam S. Thomae doctrinam maximi momenti sit, illam habitudinem accuratius exponere, aliqua hic inserenda putavimus ex eius *Commentario in librum de Causis*, praesertim cum ipse non solum in a. 7 q. 3 de Pot. lectorem bis ad eum remittat, sed fere semper, quando de cooperatione Dei cum causis creatis agit, ad eum provocet.

Liber ille a philosopho quodam Arabe ex libro *Procli* neoplatonici, qui inscribitur: „*Elevatio theologica*“ excerptus est, ut ipse D. Thomas in

initio Commentarii notat, et 32 propositionibus constat. In prima igitur propositione iuxta commentarium S. Thomae de habitudine causae primae ad secundam tria affirmantur:

„Sic igitur intentio huius propositionis in his tribus consistit. Quorum primum est, quod *causa prima plus influit in effectum quam secunda*. Secundum est, quod *impressio causae primae tardius recedit ab effectu*. Tertium est, quod *prius ei advenit*.“

Deinde aliquibus interpositis Angelicus ita pergit:

„Probat tria praedicta per rationem. Primum autem, scilicet quod causa prima plus influat quam secunda, sic probat. Eminentius contingit (al. convenit) aliquid causae quam causato. Sed operatio, qua secunda causa causat effectum, causatur a causa prima. Nam causa prima adiuvat causam secundam faciens eam operari. Ergo huius operationis, secundum quam effectus producitur a causa secunda, magis est causa prima quam causa secunda. Proculus autem expressius hoc sic probat. Causa enim secunda, cum sit effectus causae primae, *substantiam suam habet a causa prima*. Sed a quo habet aliquid substantiam, ab eo habet potentiam sive virtutem operandi. Ergo *causa secunda habet potentiam sive virtutem operandi a causa prima*. Sed causa secunda per suam potentiam vel virtutem est causa effectus. Ergo hoc ipsum, quod causa secunda sit causa effectus, habet a prima causa; esse ergo causam effectus inest primo primae causae, secundo autem causae secundae. Quod autem est prius in omnibus, est magis, quia perfectiora sunt priora naturaliter. Ergo prima causa est magis causa effectus quam causa secunda.“

„Secundum, scilicet quod impressio causae primae tardius recedit ab effectu, probat ita: Quod vehementius inest, magis inhaeret. Sed prima causa vehementius imprimit in effectum quam causa secunda, ut probatum est. Ergo eius impressio magis inhaeret, ergo tardius recedit.“

„Tertium, scilicet quod prius adveniat, probat tali ratione. Causa secunda non agit in causatum nisi virtute causae primae. Ergo et causatum non procedit a

causa secunda nisi per virtutem causae primae. Sic ergo virtus causae primae dat effectum (effectui?) secundae, ut attingatur a virtute causae secundae. Prius enim attingitur a virtute causae primae."

Bene notandum est, iuxta commentarium influxum causae primae in secundam eiusque effectus in eo tantum consistere, quod *causa prima secundae substantiam, potentiam virtutemque operandi dat nulla superaddita praemotione physica causam secundam ad agendum applicante*. Hoc explicite enuntiant verba *Procli* pro probatione primae assertionis allata. Item apparet ex assertionem secundam, qua impressio causae primae tardius ab effectu recedere dicitur. Si enim illa impressio in praemotione physica consisteret, assertio falsa esset, cum haec cessante effectu causae secundae non perseveret, imo non diutius maneat quam causae secundae operatio. Si vero impressio causae primae in eo est, quod actione creativa et conservativa ipsum esse dat, manifestum est, eius effectum recedente effectu causae secundae non recedere, quia corrupto effectu causae secundae non totum esse desinit, sed saltem materia prima immediate a Deo creata sub aliis formis ulterius persistit.

### Sectio prima.

**Deus ad effectus naturales agit ut causa prima principalis mediatione quidem suppositi, sed im-mediatione virtutis; virtus vero, qua in effectum influit, est eius virtus increata, qua res creat et in esse conservat.**

47. S. Thomas in *a. 7 q. 3 de Potentia* breviter tantum innuit, duplicem im-mediationem distinguen-

dam esse, scilicet immediationem suppositi et virtutis. „Si consideremus supposita agentia, quodlibet agens particulare est immediatum ad suum effectum. Si autem consideremus virtutem, qua fit actio, sic virtus superioris causae erit immediatior effectui quam virtus inferioris; nam virtus inferior non coniungitur effectui nisi per virtutem superioris.“ Doctrinam hic paucis admodum verbis indigitatam Angelicus alibi accuratius exponit, quare ad meliorem intelligentiam capessendam utile erit eos textus hic inserere.

Ita *Sententiarum l. 1 d. 37 q. 1 a. 1 ad 4* Aquinas ad solvendam difficultatem, non posse duo agentia simul eandem rem operari, respondet:

„Ad quartum dicendum, quod respectu eiusdem operationis non potest esse duplex causa proxima eodem modo, sed diversimode potest, quod sic patet. Operatio reducitur sicut in principium in duo: in ipsum agentem et in virtutem agentis, qua mediante exit operatio ab agente. Quanto autem agens est magis proximum et immediatum, tanto virtus eius est mediata, et primi agentis virtus est immediatissima, quod sic patet in terminis. Sint A, B, C tres causae ordinatae, ita quod C sit ultima, quae exercet operationem. Constat tunc, quod C exercet operationem per virtutem suam; et quod per virtutem suam hoc possit, hoc est per virtutem B et ulterius per virtutem A. Unde si quaeratur, quare C operatur, respondetur; per virtutem suam; et quare per virtutem suam: propter virtutem B, et sic, quousque reducatur in virtutem causae primae, in quam docet Philosophus quaestiones resolvere in Posterioribus (Anal. l. 2) et in 2 Phys. Et ita patet, quod, *cum Deus sit prima causa omnium, sua virtus est immediatissima omnibus*. Sed quia *ipsemet est sua virtus*, ideo non tantum est immediatum principium operationis in omnibus, sed *immediate in omnibus operans, quod in aliis causis non contingit*, quamvis singulae res proprias operationes habeant, quibus producant suos effectus.“



Iterum eandem veritatem Angelicus *Contra gentiles* 3, 70 docet, ubi explanat, „quomodo idem effectus sit a Deo et a naturali agente,“ quod, ut ipse ait, „quibusdam difficile videtur ad intelligendum.“

„Haec autem difficultatem non afferunt, si praemissa considerentur. In quolibet enim agente duo est considerare, scilicet rem ipsam, quae agit, et virtutem, in qua agit, sicut ignis calefacit per calorem. Virtus autem inferioris agentis dependet a virtute superioris agentis, inquantum superius agens dat virtutem ipsam inferiori agenti, per quam agit, vel conservat eam, aut etiam applicat eam ad agendum, sicut artifex applicat instrumentum ad proprium effectum, cui tamen interdum non dat formam, per quam agit instrumentum, nec conservat eam, sed dat ei solum motum. Oportet ergo, quod actio inferioris agentis non solum sit ab ipso per virtutem propriam, sed per virtutem omnium superiorum agentium. Agit enim in virtute omnium; et sicut agens infimum invenitur immediatum activum, ita virtus primi agentis invenitur immediata ad producendum effectum. Nam virtus infimi agentis non habet, quod producat hunc effectum ex se, sed ex virtute proximi superioris, et sic virtus supremi agentis invenitur ex se productiva effectus quasi causa immediata, sicut patet in principiis demonstrationum, quorum primum est immediatum. Sicut igitur non est inconveniens, quod una actio producat ex aliquo agente et eius virtute, ita non est inconveniens, quod producat idem effectus ab inferiori agente et a Deo, ab utroque immediate, licet alio et alio modo.“

Denique idem habetur *Sententiarum* l. 1 d. 12 q. 1 a. 3 ad 4:

„Dicendum, quod, quando sunt multae causae agentes ordinatae, possunt dupliciter considerari, secundum quod est duo invenire in agente, scilicet ipsum agens, quod exercet actionem, et virtutem ipsius, quae est principium actionis impositio (?). Si igitur considerentur causae agentes ordinatae secundum rationem agen-



*tis, cuius est agere, sic quanto agens est posterius, tanto magis est proximum et immediatum ad actionem et ad id, quod per actionem educitur. Si autem considerentur quantum ad virtutem, quae est principium operationis, quanto causa est magis prima, tanto est magis immediata, eo quod agens secundum non agit, nisi inquantum est motum a primo, et secundum quod virtus primi est in ipso. Unde oportet, ut semper resolvatur virtus ultimi agentis in virtutem agentis primi. Verbi gratia, quod planta generat plantam, hoc habet a virtute solis, et quod sol moveat ad generationem plantae, habet a virtute motoris sui, quicumque sit ille. Et inde est, quod, quia Deus est agens primum, ipse immediatius se habet secundum virtutem suam ad quamlibet operationem naturae quam aliquod agens naturale."*

48. Ex his textibus manifestum est, iuxta doctrinam D. Thomae ad quemlibet effectum, qui in natura corporali fit, saltem tres causas ordinatas operari: agens naturale inferius, corpus caeleste et Deum. In unaquaque harum causarum iterum distinguere debet suppositum, quod agit, et virtus, qua agit. Si consideramus supposita agentia, illud suppositum, quod proxime et immediate effectum producit, est solum agens inferius; corpus caeleste est suppositum mediatum, quia in effectum non agit nisi mediante agente naturali; Deus denique est suppositum mediatissimum, quia in effectum agit solum mediante caelo et causa infima. Si vero consideramus virtutem, qua haec supposita agunt, Dei virtus est suprema et a nulla alia dependens, et hoc sensu recte dicitur immediatissima; virtus caeli a virtute Dei, virtus denique agentis naturalis a virtute Dei et caeli dependet; proinde virtus caeli est mediata, virtus corporis inferioris mediatissima. Scilicet *immediatio suppositi habetur, quando inter subiectum agens et effectum nullum suppositum*

*subordinatum coagens mediat; immediatio vero virtutis habetur, quando virtus suppositi agentis a nulla superiore virtute in ordine ad effectum producendum dependet. Proinde Deus in quemlibet effectum causae secundae agit immediatione virtutis et mediatione suppositi, causa autem infima agit immediatione suppositi et mediatione virtutis.*

Iamvero omnis causa, quae effectum non producit nisi in virtute altioris causae, est causa instrumentalis, ea vero, in cuius virtute alia agit, est causa principalis. Ergo Deus est causa prima principalis omnium effectuum naturalium, corpus vero caeleste et multo magis causa infima sunt instrumenta Dei operantis.

49. *Inde facile concludi potest, quantopere defensores concursus simultanei a doctrina Aquinatis genuina deflectant, cum apertis verbis asserant, Deum simul cum causis secundis earum effectus immediatione suppositi producere, fere eodem modo, quo duo homines simul navem trahunt, quorum uterque aequè immediate motum navis causat. Discrepantia inter utramque sententiam tam evidens est, ut vix intelligi queat, qua ratione aliqui illius systematis asseclae D. Thomam ad suas partes trahere ausi sint. Qua in re Molina vere laude dignus est, qui candidis verbis confessus est, se ab Angelico recedere, „quia iuxta hanc Divi Thomae doctrinam Deus non concurrit immediate immediatione suppositi ad actiones et effectus causarum secundarum.“ (De Conc. q. 14 a. 13 disp. 26; ed. Par. 1876 p. 153.)*

Ceterum non tantum locis adductis, sed etiam alibi Aquinas explicitis verbis declarat, impossibile

esse, eundem effectum a pluribus causis completis immediatione suppositi procedere. Ita e. g. *de Potentia* q. 3 a. 16 ad 8:

„Licet ab una causa possint procedere plures effectus, tamen *non potest unus effectus a pluribus causis immediate procedere.*“

*Summa theol.* 1 q. 52 a. 3 hoc axioma ad omnia genera causarum applicat:

„*Impossibile est, quod duae causae completae sint immediatae unius et eiusdem rei.* Quod patet in omni genere causarum, quia una forma est proxima unius rei; et unum est proximum movens, licet possint esse plures motores remoti. Nec instantiam habet de pluribus trahentibus navem, quia nullus eorum est perfectus motor, cum virtus uniuscuiusque sit insufficiens ad movendum, sed omnes simul sunt loco unius motoris, inquantum omnes virtutes eorum aggregentur ad unum motum faciendum.“

Denique in opusculo *contra errores Graecorum* (c. 23) speciatim idem asserit repectu Dei et causarum secundarum:

„Sciendum, quod aliquid dicitur cooperari alicui dupliciter. Uno modo, quia operatur ad eundem effectum, sed per aliam virtutem, sicut minister domino, dum eius praeceptis obedit, et instrumentum artificis, a quo movetur. Alio modo dicitur aliquid cooperari alicui, inquantum operatur eandem operationem cum ipso, sicut si diceretur de duobus portantibus aliquod pondus vel de pluribus trahentibus navem, quod unum alteri cooperatur. Secundum igitur primum modum creatura potest dici Creatori cooperari quantum ad aliquos effectus, qui fiunt mediante creatura, non tamen quantum ad illos effectus, qui sunt immediate a Deo, ut creatio et sanctificatio. *Secundo autem modo creatura Creatori non cooperatur*, sed solum tres personae sibi invicem cooperantur, quia earum est operatio una, non autem ita, quod quaelibet earum partem virtutis possideat. per quam operatio completur, sicut accidit in multis tra-

hentibus navem; sic enim cuiuslibet virtus esset imperfecta, sed ita, quod tota virtus ad operationem sufficiens est in qualibet trium personarum.“

Patet ergo, S. Thomam doctrinae concursus simultanei a *Molina* statuti explicite adversari et exemplum de pluribus trahentibus navem, quo ille ad illustrandam suam opinionem utitur, ut inconveniensi significare.

50. Sed numquid forsán *Thomistis* favet? Hi sane admittunt, Deum effectum causae naturalis producere mediatione suppositi tantum, quatenus nempe ei per praemotionem physicam quandam virtutem imprimit, qua ad actu agendum applicatur. Verum *neque his Aquinas patrocinator, cum asserat, virtutem illam Dei, in qua causae creatae operantur, non esse quidquam participatum et a Deo distinctum, sed ipsum Deum.*

Recolantur verba eius in *a. 7 q. 3 de Potentia*: „Sic ergo oportet virtutem divinam adesse cuilibet rei agentis, sicut virtutem corporis caelestis oportet adesse cuilibet corpori elementari agentis. Sed in hoc differt, quod, ubicumque est virtus divina, est essentia divina; non autem essentia corporis caelestis est, ubicumque est sua virtus; et iterum, *Deus est sua virtus*, non autem corpus caeleste. Et ideo potest dici, quod Deus in qualibet re operatur, in quantum eius virtute quaelibet res indiget ad agendum; non autem potest proprie dici, quod caelum semper agat in corpore elementari, licet eius virtute corpus elementare agat.“ Et versus finem iterum dicitur: „quod *Deus sit sua virtus* et quod sit intra rem quamlibet, non sicut pars essentiae, sed *sicut tenens rem in esse*“.

Eodem modo Angelicus 1 d. 37 q. 1 a. 1 ad 4, postquam dixerat, virtutem Dei esse immediatissimam, addit: „Sed quia ipsemet est sua virtus, ideo non tantum est immediatum principium operationis in omnibus, sed *immediate in omnibus operans*, quod in aliis causis non contingit.“

Virtus ergo corporis caelestis, per quam corpus elementare agit, non est substantia caeli, sed aliquid ab ea distinctum, separatum et diffusum, nimirum lumen, quod in corporibus inferioribus per modum qualitatis transeuntis recipitur. Virtus vero Dei, in qua omnia agentia secunda operantur, non est aliquid ab eius essentia distinctum, sed ipse Deus, qui per suam essentiam omnibus rebus intime praesens est; et ideo ipse Deus in omnibus operatur, quod de corpore caelesti proprie dici non potest. Sed quidnam Deus per virtutem suam increatam in rebus efficit? Etiam hoc D. Thomas expressis verbis declarat docens, Deum esse suam virtutem et intra rem quamlibet non sicut partem essentiae, sed sicut tenentem rem in esse. Ergo virtus divina per hoc praecise agenti secundo adest, quod illud in esse conservat.

**51.** Inde elucet, quam parum recte *Thomistae* textum Angelici interpretentur dicentes, eam virtutem, in qua causae secundae agant, esse aliquam virtutem participatam creatam et iis immediate a Deo impressam eaque virtute res non in esse teneri, sed ad agendum applicari. Ad eiusmodi interpretationem eo seducti sunt, quod primo falso putabant, applicationem causarum secundarum ad agendum immediate a Deo per quendam impulsu physicu fieri, deinde quod rationem causae instru-

mentalis nimis arcte concipiebant. Ob oculos enim habentes solum instrumenta artificialia, quibus fabri vel artifices utuntur, putabant, ad essentiam instrumenti proprie dicti pertinere, ut motu vel impulsu physico a causa principali moveatur. At vero non ita sentit D. Thomas. Quamvis enim instrumentum ab ipso definiatur movens motum, ut vidimus, tamen nusquam declarat, motionem causae principalis violentam et praeter naturam instrumenti esse oportere; immo, ut ex cap. 1 elucet, res creatae a Deo ad agendum moventur motu naturali, quatenus ipse esse, naturam et principia activa dat et conservat. Et sic causae creatae in operationibus suis multo magis a Deo dependent quam instrumentum humanum ab artifice. Ergo ipsa notio instrumenti a *Thomistis* ad mentem Aquinatis corrigenda est.

52. Ut tamen suam sententiam cum verbis D. Thomae aliquo modo componant, praeunte *Silvestro Ferrariensi* (C. g. 3, 70) varias rationes afferunt.

*Primo dicunt:* „Accipitur tamquam una virtus ipsa virtus in Deo existens et eius intentio in causis inferioribus producta, sicut ars, quae est in mente artificis, et eius intentio in instrumento recepta pro una virtute accipitur.“ (ib.)

Sed haec responsio non satisfacit. Nam virtus in Deo existens et virtus intentionalis in creatura producta, i. e. praemotio physica, neque sunt una numero virtus, ut patet, quia virtus increata et creata toto caelo differunt; neque constituunt unam virtutem integram quasi ex duabus coalescentem, quarum una alteram compleat. Nam virtus Dei



infinita non completur in ratione virtutis efficacis per aliquam participationem ab ipsa productam; quomodo enim, si tali complemento egeret, ipsam praedeterminationem produceret? Neque de tali virtute, quae ex virtute Dei et virtute ab eo producta coalescit, dici potest, eam esse ipsummet Deum, quod tamen S. Thomas affirmat. Denique eadem ratione dici posset, virtutem, quae in sole est, et eius intentionem in corporibus inferioribus receptam accipi posse ut unam virtutem et propterea recte dici, solem immediatione suppositi in causis inferioribus operari, quod S. Doctor expresse reicit.

*Secundo respondent*, etiam in sua sententia Deum agere immediatione suppositi in omnibus rebus: „Dicitur enim, quod est in causis inferioribus per modum operantis in illas, licet non per modum formae inhaerentis; agit enim immediate quandam sui participationem in omnibus causis inferioribus et cum illa participata similitudine simul immediate ipsarum effectus attingit.“ (ib.)

Sed neque hoc effugium quidquam iuvat. Nam secundum hanc explicationem alia est virtus Dei, qua „agit immediate quandam sui participationem in omnibus causis inferioribus“ (intellige praemotionem physicam) et alia virtus, qua causa secunda suum effectum producit. Atqui D. Thomas in toto contextu non loquitur de duabus virtutibus Dei, sed de una tantum, et quidem de ea, qua causa secunda ad effectum suum agit; et hanc dicit esse ipsum Deum. Ergo illa alia virtus participata non habet locum.

**53.** Hanc nostram interpretationem unice veram esse ex aliis quoque textibus luculenter ostendi potest.

Et primo quidem ex *1 Sent. d. 37 q. 1 a. 1*. Ibi enim in responsione ad 4, quam antea retulimus, D. Thomas docet, in concursu multarum causarum ordinarum semper causam infimam agere immediate suppositi, sed mediatione tantum virtutis, inquantum sua virtute agere non potest nisi per virtutem omnium causarum superiorum. „Et cum Deus sit prima causa omnium, sua virtus est immediatissima omnibus. Sed quia *ipsemet est sua virtus*, ideo non tantum est immediatum principium operationis in omnibus, sed *immediate in omnibus operans*, quod in aliis causis non contingit.“ Quid autem immediate in omnibus operatur? Fortasse praemotionem physicam, qua eas ad agendum applicat? Nequaquam, sed *ipsum esse causarum inferiorum*, ut in corpore articuli explicat.

Inquiri enim, „*utrum Deus sit in rebus*“. Et ad quaestionem respondet: „Dicendum, quod Deus essentialiter in omnibus rebus est, non tamen ita, quod rebus commisceatur.“ Ad demonstrationem notat primo, „quod movens et motum, agens et patiens, operans et operatum oportet esse simul“; illud „simul“ autem aliter intelligendum esse in corporibus, quae, cum naturaliter non possint esse in eodem situ, simul sunt per quendam contactum; substantia autem spiritualis „non est distincta ab eo, quod movet, per locum vel situm, sed, ubi est, quod movetur, ibi est et ipsum movens“. Secundo notat, „quod esse cuiuslibet rei et cuiuslibet partis eius est immediate a Deo,“ scilicet per creationem. Tertio notat, quod Deus non est tantum causa fieri rei, sed etiam totius esse rei; et ideo sicut remota causa, per quam aliquid fit, removetur fieri, ita remota causa, quae est causa esse, removetur ipsum

esse rei. Et ideo Deus quaecumque rem a se creatam continue in esse conservat. Denique concludit: „Ex quibus omnibus aperte colligitur, quod *Deus est unicuique intimus, sicut esse proprium est intimum ipsi rei, quae nec incipere nec durare posset nisi per operationem Dei, per quam suo operi coniungitur, ut in eo sit.*“ Sic ergo Deus intime in rebus omnibus operatur, *inquantum dat esse illudque conservat.* Et de hac operatione Dei sola, qua esse dat et conservat, S. Thomas in toto articulo loquitur, non vero de alia, qua rebus in esse constitutis et conservatis aliquam virtutem participatam imprimit. Quare in responsione ad 4 illa operatio Dei, qua „*est immediate in omnibus operans*“, alia intelligi nequit nisi ea, *qua rebus omnibus esse dat et conservat.*

**54.** Immo secundum terminologiam Aquinatis *operari in rebus nihil aliud significat nisi eis esse dare*; quapropter si Deus rebus praeter ipsum esse et constitutiva naturae adhuc praemotionem physicam daret, iam non intrinsecus, sed *extrinsecus* operaretur. Hoc colligimus ex 2 *Sent. d. 8 q. 1 a. 5 ad 3.* Ibi enim ad solvendam difficultatem, angelum non posse esse intra corpus humanum, cum neque *intra* animam sit, quamvis aliquam operationem *circa* animam habeat, ita respondet:

„Ad tertium dicendum, quod esse intra aliquid est esse intra terminos eius. Corpus autem habet terminos duplicis rationis, scilicet quantitatis et essentiae; et ideo angelus operans intra terminos corporalis quantitatis corpori illabitur; non autem ita, quod sit intra terminos essentiae suae, nec sicut pars nec sicut virtus dans esse, quia esse est per creationem a Deo. Substantia autem spiritualis non habet terminos quantitatis, sed tantum essentiae; et ideo *in ipsam non intrat nisi*

*ille, qui dat esse, scilicet Deus creator, qui habet intrinsecam essentiae operationem; aliae autem perfectiones sunt superadditae ad essentiam; unde angelus illuminans non dicitur esse in angelo et in anima, sed extrinsecus aliquid operari.*"

Cum ergo D. Thomas dicat, Deum in qualibet re operari, inquantum eius virtute quaelibet res indiget ad agendum (*de Pot. q. 3 a. 7*) et ipsum esse immediate in omnibus operantem, quod in aliis causis non contingit (*1 d. 37 q. 1 a. 1 ad 4*), non potest aliam operationem intelligere nisi eam, *qua omnibus esse dat et conservat*. Nam praemotio physica tam parum ad essentiam causae secundae pertinet quam illuminatio, quae ab angelo fit, ad essentiam animae. Si ergo Deus immediata actione causis secundis virtutem participatam imprimeret, quae eas ad agendum applicat, non intrinsecus, sed *extrinsecus* operaretur.

**55.** Hoc iterum manifeste eruitur ex libro de Causis, ad quem S. Thomas in art. de Pot. provocat dicens: „Virtus inferior non coniungitur effectui nisi per virtutem superioris; unde dicitur in l. de Causis (prop. 1), quod virtus causae primae prius agit in causatum et vehementius ingreditur in ipsum.“ Atqui iuxta verba Commentarii in secundo Praenotando allegata causa prima ideo magis et prius influit in effectum quam causa secunda, quia causa secunda *substantiam et potentiam operandi a prima habet*. Ergo causa prima in effectum causae per eam virtutem influit, *qua illi esse dat et conservat*.

**56.** Similiter Angelicus loquitur in *Summa theol. 1 q. 105 a. 5*: „Et quia forma rei est intra rem, et tanto magis, quanto consideratur ut prior et uni-

versalior, et ipse *Deus est proprie causa ipsius esse universalis in rebus omnibus, quod inter omnia est magis intimum rebus, sequitur, quod Deus in omnibus intime operatur.* Et propter hoc in sacra Scriptura operationes naturae Deo adscribuntur, quasi *operanti in natura*, secundum illud Job 10, 11: „Pelle et carnibus vestisti me, ossibus et nervis compegisti me.“

57. Denique idem colligitur ex Summa contra gentes 3, 66, ubi ex professo hoc thema tractatur: „*Quod nihil dat esse nisi inquantum agit in virtute Dei.*“ Quatenam illa virtus divina sit, in qua omnia ad esse agunt, statim ab initio declaratur. Postquam enim Angelicus c. 65 demonstravit, „quod *Deus conservat res in esse,*“ c. 66 ita incipit:

„Ex hoc autem manifestum est, quod omnia inferiora agentia non dant esse, nisi inquantum agunt in virtute divina. Nihil enim dat esse, nisi inquantum est ens actu. Deus autem conservat res in esse per suam providentiam, ut ostensum est (c. 65). Ex virtute igitur divina est, quod aliquid det esse.“

Argumentum perspicuum est. Eatenus causae secundae esse dare possunt, quatenus entia actu sunt vel existunt. Ergo per eandem virtutem esse dant, per quam et ipsae sunt. Atqui causae secundae actu sunt non ex se vel per propriam virtutem, sed *per virtutem increatam Dei, quae eas in esse conservat.* Ergo per eandem virtutem Dei increatam etiam aliis rebus esse dant.

58. Recolamus breviter, quae in hac sectione demonstrata sunt. Ad eos effectus, qui non a solo Deo per creationem fiunt, Deus et causae secundae ita cooperantur, ut Deus causa prima et principalis, causae secundae autem causae instrumentales sint.

Cum causae ordinatae in eundem effectum ita influant, ut infima eum producat immediatione suppositi et mediatione virtutis, prima vero mediatione suppositi et immediatione virtutis, impossibile est, Deum et causas secundas eundem effectum operari immediatione suppositi. Ergo Deus omnes effectus, quos mediantibus causis secundis fieri vult, operatur sola immediatione virtutis. Virtus autem illa, per quam causas secundas ut instrumenta ad agendum movet, non est aliqua praemotio physica in iis recepta, sed ipsa virtus increata, qua interius in rebus operando eis esse continuo largitur; quare Deus recte dicitur in omnibus operari. Igitur haec duo simul vera sunt: Deus effectus causarum secundarum non producit immediatione suppositi, et: Deus immediatione suppositi et non tantum virtutis in omnibus causis inferioribus operatur. Nam illud suppositum, quod immediate effectum operatur, est sola causa infima; Deus autem immediatione suppositi in hac causa interius operatur dans ei esse et naturam et virtutem agendi.

### S e c t i o . s e c u n d a .

**Effectus, qui a Deo mediantibus causis secundis fiunt, a Deo sub ratione entis communis, a causis creatis sub ratione entis specifici et individualis attinguntur; ideo causae creatae ad esse, quod est effectus proprius Dei, novas perfectiones superaddunt, quibus esse determinatur et specificatur.**

**59.** Quodlibet instrumentum ad effectum causae principalis agit tum virtute propria, tum virtute causae principalis. Virtute propria id producit,



quod suae naturae eiusque viribus proportionatum est; virtute autem causae principalis etiam ea efficit, quae eius vires proprias transcendunt. Ita e. g. calamus, quo quis ad scribendum utitur, propria virtute atramentum in charta diffundit; sed quod atramentum ita diffundatur, ut litterae, syllabae, verba, propositiones et integri tractatus scribantur, hoc unice virtuti spirituali scriptoris tribuendum est. Cum ergo in sectione praecedente viderimus, causa secundas ut instrumenta in virtute Dei agere eamque virtutem ipsum Deum esse, *nunc inquirendum est, quidnam in effectu producto virtuti propriae causae secundae et quidnam virtuti divinae adscribi debeat.*

De hac re S. Thomas in prima parte textus ab initio citati (n. 40) docet, in unoquoque effectu a causis naturalibus producto varias rationes distinguere posse, scilicet quod sit *ens*, quod sit *talis naturae* et quod sit *tale individuum*; individuum agens, e. c. equum posse quidem virtute propria efficere, ut species equi in hac individuali materia existere incipiat, sed neque naturam specificam alteri dare posse nisi in virtute corporis caelestis, neque esse vel existentiam equo a se generato conferre posse, nisi quatenus agat in virtute Dei; ipsum existere esse communissimum effectum et primum et maxime intimum ideoque soli Deo competere secundum propriam virtutem.

60. Antequam hanc doctrinam primo aspectu obscuram et difficilem explicemus, audiamus expositionem communiter a *Thomistis* prolatam. Ipsum esse vel existere, ita aiunt, est ultima actualitas rei et ratio formalissima. Impossibile est autem, ul-

timam actualitatem quidquam potentiale esse ideoque magis determinari et specificari per aliquas perfectiones superadditas, quae ad ipsum esse se habeant sicut actus ad potentiam. Unde verba D. Thomae nequaquam ita intelligi possunt, quasi Deus effectus causarum secundarum produceret solummodo secundum rationem abstractissimam et universalissimam entis; ens enim abstractum aliquid in se indeterminatum et potentiale est, quod aliis perfectionibus superadditis determinatur sicut potentia per actum. Talis modus concipiendi repugnantiam involvit; cum enim Deus sit fons et origo omnis actualitatis, impossibile est, illas perfectiones, quae ens indeterminatum magis determinant, non esse a Deo. Ideo aiunt, doctrinam D. Thomae prorsus alio modo concipiendam esse. Effectus Dei proprius est ipsum esse vel ultima actualitas. Quod autem haec actualitas ad talem speciem et ad tale individuum limitatur et quasi coarctatur, hoc provenit a causis finitis et limitatis, quae capacitatem non habent nisi ad esse determinatum et limitatum. Ex seipsis vel virtute propria sola causae creatae nullum esse actuale dare possunt, sed solum, in quantum in virtute Dei agunt; agunt autem in virtute Dei, quatenus ab eo ad actu agendum per praedeterminationem physicam applicantur. Quod vero earum actione ens talis naturae vel tale individuum efficitur, inde est, quod Deus ut sapiens provisor suam virtutem iis accommodat et unamquamque causam ita movet, sicut eius natura postulat. Sicut homo variis utens instrumentis eis variam motionem dat, aliam calamo ad scribendum, aliam penicillo ad pingendum, aliam baculo ad per-

cutiendum, et sicut motio hominis quodammodo ab instrumentis determinatur et specificatur, ita etiam Dei praemotio et praedeterminatio modificatur secundum conditionem causarum creatarum; modificatur, aiunt, non efficientia physica, sed sicut forma modificatur per dispositionem materialem. Hoc sensu intelligenda sunt verba S. Thomae, quibus asserit, effectum causarum creatarum Deo adscribendum esse sub ratione entis, causis autem creatis sub ratione magis contracta et particulari; nimirum *dicere vult, a Deo esse, quidquid perfectionis et actualitatis in effectu invenitur, a causis vero creatis esse eiusdem perfectionis limitationem.*

**61.** Attamen haec explicatio, quamvis subtiliter excogitata, verae doctrinae D. Thomae nullatenus conformis est. Nam primo supponit, Deum causas secundas per praedeterminationem physicam immediate ad agendum movere et applicare, quod, quantopere a mente Aquinatis alienum sit, ex sectione prima et capite praecedente colligi potest.

**62.** Secundo *iuxta hanc explicationem causae creatae propria virtute nihil efficerent, sed agerent solummodo in virtute Dei*, quod doctrinae D. Thomae manifeste contradicit. Nam cum omnis actualitas, quae in effectu producto invenitur, a Thomistis praemotioni tribuatur, causis autem creatis tantum hoc adscribatur, quod limitatione essentiae suae effectum Dei praemoventis quodammodo materialiter modificent et ad determinatam speciem contrahant, quid, quaeso, ipsis in effectu secundum propriam virtutem respondet? Plane nihil, cum limitare et contrahere evidenter non sit idem atque

efficere. Et sic solus Deus omnia, quaecumque in rerum natura fiunt, efficeret et res creatae potentias operativas frustra haberent. Omni enim potentiae activae, ut ex ipso conceptu patet, aliquis effectus proportionatus respondere debet; secus enim nihil ageret neque activa dici posset. Quilibet autem effectus, utpote ens positivum, aliquid actuale est. Si ergo causae creatae verae causae efficientes sunt, certe aliqua actualitas ipsis ut effectus proprius respondere debet, neque verba D. Thomae, esse soli Deo competere secundum virtutem propriam, ita intelligi possunt, ac si omnis perfectio, quae in rebus invenitur, proprius effectus Dei esset.

**63.** Immo iam *ipsa ratio instrumenti, quae agentibus secundis convenit, vetat, quominus eis omnis effectus positivus proprius denegetur.* Nam in omni effectu, qui a causa principali ope instrumenti producit, aliqua realitas continetur, quae ad virtutem propriam instrumenti, non vero ad causam principalem pertinet. Ita e. g. in effectione scamni, quae ope serrae fit, incisio qua talis a serra sola, non autem ab artifice fit. Qua in re D. Thomam ex nostra parte habemus, ut textus in primo Praenotando adducti testantur.

*4 Sent. d. 44 q. 3 a. 3 qc. 3: „Omne instrumentum in id, quod instrumentaliter operatur, habet propriam actionem sibi connaturalem, et non solum actionem, secundum quam agit in virtute principalis agentis.“*

*Summa theol. 1. q. 45 a. 5: „Si (instrumentum) nihil ageret secundum illud, quod est sibi proprium, frustra adhiberetur ad agendum nec oporteret esse determinata instrumenta determinatarum actionum.“*

*Summa theol. 3. q. 19 a. 1: „Actio eius, quod movetur ab altero, est duplex: una quidem quam habet secundum*

propriam formam, alia autem, quam habet, secundum quod movetur ab alio, sicut securis operatio secundum propriam formam est incisio, secundum autem quod movetur ab artifice, operatio eius est facere scamnum. *Operatio igitur, quae est alicuius rei secundum suam formam, est propria eius nec pertinet ad moventem, nisi secundum quod utitur huiusmodi re ad suam operationem, sicut calefacere est propria operatio ignis, non autem fabri, nisi quatenus utitur igne ad calefaciendum ferrum.*"

Cum ergo causae creatae proprias formas et virtutes operativas habeant, iis necessario aliqua operatio propria convenit, quae non pertinet ad Deum ut moventem. Eiusmodi autem operationi in effectu aliquid positivum et actuale respondere debet, quod efficiunt non ut instrumenta vel prout a Deo motae sunt. Quare falsum et a doctrina D. Thomae alienissimum est illud placitum *Thomistarum*, omnem actualitatem in effectibus naturae qua talem reducendam esse ad Deum tamquam eius effectum proprium causasque secundas nihil efficere nisi in virtute praemotionis physicae.

64. S. Thomas de effectu Dei proprio in *a. 7 q. 3 de Pot.* ait: „*Ipsum esse est communissimus effectus, primus et intimior omnibus aliis effectibus; et ideo soli Deo competit secundum virtutem propriam talis effectus.*" Deo tamquam causae universalissimae debet respondere aliquis effectus universalissimus secundum praedicationem, ut *Caietanus* expresse notat (in 1 q. 45 a. 5). Ergo id, in quo omnes effectus causarum inferiorum et particularium conveniunt, ad Dei causalitatem reducendum est; id vero, in quo unus effectus ab alio distinguitur, ad causalitatem causarum particularium pertinet.

Iam vero effectus omnes tantum sub *ratione entis communis et universalis* conveniunt; ergo hanc solam rationem a virtute divina habent, cetera autem, quae ad ens qua tale superadduntur, i. e. esse specificum et individuale vel accidentale, propria virtute causarum secundarum causantur. In sententia vero *Thomistarum* non solum ens communissimum, sed etiam omnes perfectiones superadditae effectus proprius Dei praemoventis essent.

65. Denique *Angelicus ipse explicitis verbis docet, causas secundas particulares agere tamquam effectus proprios aliquas perfectiones, quae ad effectum proprium Dei superadduntur eumque determinant, sicut actus potentiam determinat:*

*Comp. Theol. c. 69:* „Quanto aliqua causa est magis universalis, tanto effectus eius est universalior. Nam causae particulares effectus universalium causarum ad aliquid determinatum appropriant, quae quidem determinatio ad effectum universalem comparatur sicut actus ad potentiam. Omnis igitur causa, quae facit aliquid esse in actu praesupposito eo, quod est in potentia ad actum illum, est causa particularis respectu alicuius universalioris causae.“

*De Subst. sep. c. 10:* „Quanto aliqua causa est superior, tanto est universalior et virtus eius ad plura se extendit. Sed id, quod primum invenitur in unoquoque ente, maxime est commune omnibus; quaecumque enim superadduntur, contrahunt id, quod prius inveniunt; nam quod posterius in re intelligitur, comparatur ad prius ut actus ad potentiam. Per actum autem potentia determinatur. Sic igitur oportet, ut id, quod primum subsistit in unoquoque, sit effectus supremae virtutis; quanto autem aliquid est posterius, tanto reducatur ad inferioris causae virtutem. Oportet igitur, quod id, quod primum subsistit in unoquoque, sicut in corporalibus materia et in immaterialibus substantiis, quod potentiale est, sit proprius effectus primae virtutis et universalis effectus



*agentis*. Impossibile est igitur, quod ab aliquibus causis secundis aliqua producantur in esse non praesupposito effectu superioris agentis; et sic nullum agens post primum rem totam in esse producit, quod est producere ens simpliciter et non per accidens, quod est creare.“

Sed et alibi D. Thomas sat aperte profitetur, in operationibus naturae effectum Dei proprium ad effectum causarum secundarum se habere sicut potentiam ad actum, quamvis his terminis non utatur.

*Summa theol.* 1 q. 65 a. 3: „Quanto aliqua causa est superior, tanto ad plura se extendit in causando. Semper autem id, quod substernitur in rebus, invenitur *communius* quam id, quod informat et restringit ipsum, sicut esse quam vivere et vivere quam intelligere et materia quam forma. *Quanto ergo aliquid est magis substratum, tanto a superiori causa directe procedit. Id ergo, quod est primo substratum in omnibus, proprie pertinet ad causalitatem supremae causae.* Nulla igitur secunda causa potest aliquid producere non praesupposito in re producta aliquo, quod causetur a superiori causa.“

*Summa theol.* 1, q. 45 a. 5: „*Illud autem, quod est proprius effectus Dei creantis, est illud, quod praesupponitur omnibus aliis, scilicet esse absolute.*“

2 *Sent.* d. 1 q. 1 a. 3: „*Illius proprie est creatio, cui non praeexistat aliquid in re, et hoc est esse. Unde dicitur in l. de Causis (prop. 4), quod primum rerum creatarum est esse; et alibi in eodem libro (prop. 1) dicitur, quod esse est per creationem et aliae perfectiones superadditae per informationem, et in compositis praecipue illud esse, quod est primae partis, scilicet materiae.*“

*Contra gentiles* 3, 66: „*Primum in omnibus effectibus est esse; nam omnia alia sunt determinationes ipsius. Igitur esse est proprius effectus primi agentis, et omnia alia agunt ipsum, inquantum agunt in virtute primi agentis; secunda autem agentia, quae sunt quasi particulantia et determinantia actionem primi agentis, agunt sicut proprios effectus alias perfectiones, quae determinant esse.*“

*De Potentia* q. 3 a. 1: „*Causalitates entis absolute reducuntur in primam causam, causalitates vero aliorum,*

*quae ad esse superadduntur vel quibus esse specificatur, pertinent ad causas secundas, quae agunt per informationem quasi supposito effectui causae universalis; et inde est etiam, quod nulla res dat esse, nisi inquantum est in ea participatio divinae virtutis.*"

*Quodl. 3 a. 6: „Quanto aliqua causa est superior, tanto eius causalitas ad plura se extendit. Unde oportet, ut in effectibus id, quod ad plura se habet, ad superiorem causam referatur.* Manifestum est autem, quod in ordine principiorum essentialium quanto aliqua forma est posterior, tanto est magis contracta et ad pauciora se extendit. Quanto autem forma est prior et propinquior subiecto primo, oportet, quod ad plura se extendat. *Sequitur ergo, quod formae posteriores sunt ab inferioribus agentibus, priores vero et communiores a superioribus. Et sic relinquitur, quod est primum subsistens in unoquoque, est a prima omnium causa. Quaelibet ergo alia causa praeter primam oportet quod agat praesupposito subiecto, quod est effectus primae causae.*"

· 66. Hinc patet, quam ingens sit discrimen inter doctrinam genuinam Aquinatis et eam, quae a schola *Thomistarum* tradi solet. Hi enim docent, causas creatas non agere quidquam nisi in virtute praemotionis physicae, ita ut ad ea, ad quae a Deo efficaciter praemoventur, nihil addere neque ex iis quidquam omittere possint; actionem Dei nullo modo modificari a creaturis, sed Deum vice versa omnia modificare et determinare usque ad minutissima et specialissima. S. Thomas autem ex opposito tenet, causas secundas agere quidem ut instrumenta mota a Deo, sed praeterea habere etiam operationem non instrumentalem, sibi connaturalem et propriam, quam perficiunt ex propria virtute. Quatenus instrumenta sunt divinae virtutis, agunt ad esse, quod est proprius effectus Dei; quatenus vero propria virtute agunt, quasdam perfectiones efficiunt, quae ad esse superadditae illud determi-

nant eo modo, quo actus potentiam determinat. Effectus Dei proprius est illud, quod primum in re invenitur et actioni causarum secundarum praesupponitur, in corporalibus materia prima, in immaterialibus substantiis id, quod potentiale est; effectus proprius causarum secundarum posterius adveniunt et sunt formae, sive substantiales sive accidentales, quibus materia prima vel substantia ad novum esse determinatur. Effectus Dei proprius fit per creationem, effectus proprius aliarum causarum, quae solum transmutando agunt, fit per informationem; effectus Dei communissimus et universalissimus est, quia esse in omnibus invenitur, effectus causarum inferiorum particulares sunt.

67. Hisce praesuppositis haud difficile intelligitur, quamam ratione effectus quilibet a Deo ut agente primo et universali attingatur sub ratione entis communis et a causis inferioribus sub ratione magis vel minus particulari. Scilicet in qualibet re naturali considerare possumus, quod sit *ens*, quod sit *talis speciei* et quod sit *tale individuum*. *Esse individuale* habet a causa proxima et infima; ita equus ab equo generante hoc habet, quod natura specifica equi in hac materia existat. *Esse autem specificum* habet a causa infima solum mediante virtute caeli, quod est agens universale respectu omnium, quae per generationem oriuntur; nam, ut D. Thomas in *a. 7 q. 3 de Pot.* ait, „nihil agit ad speciem in istis inferioribus nisi per virtutem corporis caelestis“. *Esse autem absolute* habet a Deo, quatenus creando causat illud, quod ad actionem causarum secundarum praesupponitur. Nulla enim

creatura effectui suo esse simpliciter vel primo et per se dare potest, cum semper ens iam praesupponat et ex hoc ente praesupposito solum ens illud efficiat. *Et ideo, si quaerimus, a quonam effectus quilibet non solum tale vel tale esse, sed esse simpliciter et absolute habeat, dicendum est, id esse a Deo, quatenus creando causat praesuppositum, quod causae creatae transmutando determinant ad tale vel tale esse.*

68. Proinde axioma illud: *esse est proprius effectus Dei*, hunc sensum habet: *solius Dei est dare esse primo et per se nullo praesupposito*, quod est creare ex nihilo sui et subiecti; ceterae autem causae ad suam actionem iam aliquod ens praesupponunt, ergo non possunt dare esse absolute et simpliciter, sed solum esse hoc vel illud. Cum ergo in omni productione causarum inferiorum necessario aliquid praesupponatur, quod a solo Deo per creationem est, ut in corporalibus materia prima et in substantiis immaterialibus id, quod potentiale et perfectibile est, ideo ipsum esse cuiuslibet effectus ad causalitatem Dei referri debet.

Quando aliqua causa instrumentalis in virtute principalis agit, in effectum aliquid inveniri oportet, quod virtuti principalis agentis correspondet. Ita e. g. quando securis per motionem artificis scamnum efficit, forma artificialis scamni est effectus securis, prout mota est per artem. Atqui causae secundae agunt sicut instrumenta Dei eo, quod Deus non virtute participata, sed sua propria in eis intime operatur, dando et conservando illis esse et virtutem agendi; ergo huic virtuti creatrici et conservatrici etiam in effectum aliquid respondere

debet. In nostra explicatione hoc revera locum habet; nam effectus esse qua tale praecise ex virtute Dei creatrice habet, quatenus scilicet substratum creat et conservat, quod effectibus causarum aliarum praesupponitur.

69. Totum illud, quod in utraque sectione demonstravimus, nimirum causas secundas in virtute Dei creantis agere et per eandem virtutem etiam effectibus suis esse dare, S. Thomas comprehendit in 2 *Sent. d. 1 q. 1 a. 4*. Enumeratis enim illis, quae a solo Deo sine interventu creaturae per creationem fieri possunt, pergit:

„Aliorum vero, quae per motum et generationem producuntur, creatura causa esse potest, vel ita, quod habeat causalitatem supra totam speciem, sicut sol est causa in generatione hominis vel leonis; vel ita, quod habeat causalitatem ad unum individuum speciei tantum, sicut homo generat hominem et ignis ignem. *Horum tamen causa etiam Deus est, magis intime in eis operans quam aliae causae moventes, quia ipse est dans esse rebus. Causae autem aliae sunt quasi determinantes illud esse. Nullius enim rei totum esse ab aliqua creatura principium sumit, cum materia a Deo solum sit; esse autem est magis intimum cuilibet rei quam ea, per quae esse determinatur; unde et remanet illis remotis, ut in l. de Causis (prop. 1) dicitur. Unde operatio Creatoris magis pertingit ad intima rei quam operatio causarum secundarum; et ideo hoc, quod creatum est causa alii creaturae, non excludit, quin Deus immediate in rebus omnibus operetur, inquantum virtus sua est sicut medium coniungens virtutem cuiuslibet causae secundae cum suo effectu; non enim virtus alicuius creaturae posset in suum effectum nisi per virtutem Creatoris, a quo est omnis virtus et virtutis conservatio et ordo ad effectum, quia, ut in l. de Causis dicitur, causalitas causae secundae firmatur per causalitatem causae primae.*“

70. Superest, ut aliquas quaestiones dilucidemus, quae difficultates creare possent.

*Prima difficultas* in eo est, quod iuxta datam expositionem intelligi nequeat, *quomodo causae inferiores ad esse agere possint* ut causae instrumentales. Nam secundum nos sensus illius axiomatis: esse est proprius effectus Dei, hic est: solus Deus esse primo et per se dare potest nullo praesupposito, vel ipse solus creare potest. Atqui ad hanc operationem Deo soli propriam nulla causa creata neque ut instrumentum concurrere potest, ut D. Thomas saltem in posterioribus operibus constanter contra Magistrum docet. (*de Pot. q. 3 a. 4; 1 q. 45 a. 5; aliter 2 d. 1 q. 1 a. 3.*) Quomodo ergo verum manet, quod *a. 7 q. 3 de Pot.* dicitur: „*Nec aliquid agit ad esse nisi per virtutem Dei?*“ Nonne per nostram expositionem aliqua contradictio in doctrinam Angelici infertur?

At contradictio nulla est, dummodo recte intelligatur, quo modo causae inferiores ad esse agere dicantur. *Aliud enim est dare esse et aliud dare esse primo et per se.* Qua de re doctissimus Commentator *Caietanus* (in 1 q. 45 a. 5) ait: „Scito, quod magna differentia est inter aliquem effectum et seipsum cum conditione per se primo. Valde enim distant: A fit a B, et A per se primo fit a B. In primo enim significatur solum, quod A fit, in secundo, quod per se primo fit. Unde haec duo: Esse fit, et esse per se primo fit, distant plusquam caelum et terra. In primo enim significatur tantum, quod esse terminat factionem, in secundo vero, quod terminat, et modus, quo terminat. In primo quoque non infert: ergo immediate ante hoc non erat



ens, in secundo autem sic. In primo rursus non infert agens proprium, in secundo autem infert agens proprium et per se primo. In primo demum non infert, quod in quocumque fiat ab illa causa, in secundo autem infert, quod in quocumque fit, ab illo agente fit, quoniam oportet universaliter ab illo fieri, a quo per se primo fit.“

Cum ergo S. Thomas dicat, causas inferiores ad esse agere per virtutem Dei, nequaquam affirmare vult, eas tamquam instrumenta Dei producere esse per se primo. Nam ut esse per se primo dare possent, requireretur, ut etiam *propria virtute* ad esse qua tale saltem dispositive agere possent, ut Angelicus 1 q. 45 a. 5 exponit; hoc autem impossibile est, quia ante ens nihil praesupponitur, creaturae autem agere non possunt nisi per mutationem, in qua ex ente hoc fit ens illud; ideo ens non efficiunt nisi *per accidens*: „In omni factione, quae fit per motum vel mutationem, fit quidem hoc vel illud ens per se; *ens autem communiter sumptum per accidens fit*; non enim fit ex non ente, sed ex non ente hoc, ut si canis ex equo fiat, ut Aristotelis exemplo utamur, fit quidem canis per se, non autem fit animal per se, sed per accidens, quia animal erat prius.“ (de Subst. sep. c. 9.) Quamvis autem causae inferiores esse per se primo dare non possint, tamen *recte dicuntur agere ad esse, quia terminus operationis earum est id, quod esse per se habet, scilicet totum compositum*. In omni enim mutatione, qua in subiectum praeexistens novae formae inducuntur, non formae proprie fiunt, sed id, quod proprie fit, est, illud, quod proprie est, scilicet compositum. De quae re D. Thomas ait *de Potentia q. 3 a. 8*:

„Forma naturalis non dicitur univoce esse cum regenerata. Res enim naturalis generata dicitur esse per se et proprie, quasi habens esse et in suo esse subsistens; forma autem non sic esse dicitur, cum non subsistat nec per se esse habeat, sed dicitur esse vel ens, quia ea aliquid est, sicut et accidentia dicuntur entia, quia substantia eis est vel qualis vel quanta, non quo eis sit simpliciter, sicut per formam substantialem; unde accidentia magis proprie dicuntur entis quam entia, ut patet in Metaph. (l. 7 comm. 2). Unumquodque autem factum hoc modo dicitur fieri, quo dicitur esse. Nam esse est terminus factionis; unde *illud, quod proprie fit per se, compositum est*. Forma autem non proprie fit, sed est id, quo fit, id est, per cuius acquisitionem aliquid dicitur fieri.“

Unde, cum causae inferiores tantummodo novas formas dent educendo eas de potentia materiae, terminus operationis earum est ipsum compositum, quod proprie et per se est, et sic *agendo ad compositum agunt etiam ad esse*, quamvis esse per se primo dare non possint, cum esse ad earum actionem iam praesupponatur.

71. Hisce *secunda quoque difficultas* iam praeoccupata est. Nimirum iuxta doctrinam expositam causae secundae, quamvis ad esse agere non possint nisi per virtutem Dei creantis, tamen propria virtute novas formas, non tantum accidentales, sed etiam substantiales dare possunt. Atqui per hoc eis nimium tribui videtur. Nam forma non habet materiam partem sui, quia forma distinguitur et contra materiam et contra compositum; proinde forma est aliqua nova realitas antea non existens. Si ergo causae creatae propria virtute novas formas dare possunt, ipsae sunt causae alicuius novae realitatis, quae non ad Deum tamquam causam principalem referenda est, quod absonum videtur,

quia omnia, quae qualemcumque realitatem habent, ad ipsum Deum ut causam primam reduci debent.

Haec difficultas veteribus philosophis et theologis ignota non erat, sed multum ventilabatur. De hac D. Thomas quoque compluries tractat, inquirens, num creatio operationibus naturae admisceatur. (cf. *de Pot.* q. 3 a. 8; 1 q. 45 a. 8; 1 d. 1 q. 1 a. 4 ad 4.) Aliqui philosophi difficultatem eo eliminare volebant, quod dicerent, formas omnes iam in materia latitare et praeexistere actu, non solum potentia. Alii vero considerantes, formas rerum non praeexistere, putabant eas fieri ab aliquo agente superiore, quod eas ex nihilo producit, quod agens secundum Platonem erat dator formarum, secundum Avicennam autem ultima inter substantias separatas. Denique tempore S. Thomae aliqui auctores datorem formarum existimabant esse ipsum Deum. Contra hos Angelicus doctrinam Aristotelis sequens affirmat, formas substantiales neque actu praeexistere latitantes in materia, neque fieri per agens aliquod supramundanum, sed fieri ab agentibus naturalibus, ita tamen, ut non ex nihilo producantur, sed ex potentia materiae educantur. Ad hoc demonstrandum ratione antea adducta utebatur, scilicet formas non proprie et per se fieri, sed solum compositum.

„Nam id, quod fit, non est forma, sed compositum, quod ex materia fit et non ex nihilo. Et fit quidem ex materia, inquantum materia est in potentia ad ipsum compositum per hoc, quod est in potentia ad formam. Et sic non proprie dicitur, quod forma fiat in materia, sed magis, quod de materiae potentia educatur. Ex hoc autem ipso, quod compositum fit et non forma, ostendit Philosophus (in 7 Metaph. text. 26 et 27), quod formae sunt ex agentibus materialibus“ (*de Pot.* q. 3 a. 8).

Ex quibus patet, secundum doctrinam Angelici unionem inter materiam et formam arctiorem et intimiorem esse quam secundum eos philosophos, qui formae propriam existentiam ab existentia materiae distinctam attribuunt ideoque putant, formam materiae uniri per aliquod medium, quod modum unionis nominant.

## CAPUT QUARTUM.

**Virtus illa instrumentalis, habens esse intentionale et incompletum, de qua S. Thomas de Potentia q. 3 a. 7 loquitur, neque immediate a Deo causis secundis imprimitur neque esse physicum habet, quare non est identica cum praemotione physica.**

**72.** Iis, quae in capite antecedente multis argumentis demonstravimus, nempe causas secundas ad esse agere in virtute divina non participata, sed increata, qua eis esse et virtutem operandi largitur, obstare videntur ea, quae D. Thomas in *responsione ad 7 a. 7 q. 3 de Potentia* docet. Ibi enim ad argumentum, virtutem naturalem sufficere ad actionem naturalem sine hoc, quod Deus in ea ulterius operetur, respondet, virtutem naturalem solam non sufficere, sed opus esse, ut in re naturali a Deo aliquid fiat, quo actualiter agat et quod habeat esse quoddam intentionale et incompletum. Verba Angelici haec sunt:

„Dicendum, quod virtus naturalis, quae est rebus naturalibus in sua institutione collata, inest eis ut quaedam forma habens esse ratum et firmum in natura. Sed *id, quod a Deo fit in re naturali, quo actualiter agat, est ut intentio sola, habens esse incompletum per modum, quo colores sunt in aëre et virtus artis in instrumento artificis.* Sicut ergo securi per artem dari potuit acumen, ut esset forma in ea permanens, non autem dari ei potuit, quod vis artis esset in ea quasi quaedam forma permanens, nisi haberet intellectum, ita rei naturali potuit conferri virtus propria,

ut forma in ipsa permanens, *non autem vis, qua agit ad esse ut instrumentum primae causae*, nisi daretur ei, quod esset universale essendi principium; nec iterum virtuti naturali conferri potuit, ut moveret seipsam nec ut conservaret se in esse; unde sicut patet, quod instrumento artificis conferri non oportuit, quod operaretur absque motu artis, ita rei naturali conferri non potuit, quod operaretur absque operatione divina.“

**73.** Ex his verbis contra interpretationem nostram tale argumentum institui potest: Secundum nos Deus in causis secundis nihil aliud immediate agit quam ut iis esse et virtutem naturalem conferat. Atqui secundum verba D. Thomae haec virtus naturalis, habens esse ratum et firmum in natura, non sufficit, ut res naturalis ad esse agat, quia secus universale essendi principium foret, sed *necesse est, ut ei insuper aliqua virtus habens esse incompletum et intentionale detur*, sicut etiam acumen securis non sufficit ad opera artificialia facienda, quia ad opus artis causa intellectum habens requiritur. Ergo causis naturalibus aliqua virtus instrumentalis transiens a Deo imprimi debet, qua actualiter ad esse agant.

*Thomistae* autem in hac virtute instrumentali et intentionali suam *praemotionem physicam* clarissime expressam vident. Nam illa virtus est id, quod a Deo fit in re naturali, quo actualiter agat; ergo est id, quo causa secunda ad actu agendum a Deo completur, movetur et applicatur; est deinde praemotio, quia ante actualem actionem datur; est denique praemotio physica, quia causae naturales motionis moralis incapaces sunt; haec praemotio recte dicitur etiam praedeterminatio, si per eam causa ex se indeterminata et libera ad unum agen-



dum movetur. Propterea textum allegatum ut *testimonium vere classicum* pro doctrina praemotionis physicae habent.

74. Attamen theologi illi non satis considerabant, eiusmodi interpretatione *contradictionem manifestam* inter corpus articuli et responsionem ad 7 statui. Nam in corpore articuli D. Thomas dixerat, virtutem divinam, in qua causae secundae ad esse agunt, esse ipsum Deum et esse virtutem, qua res tenet in esse, hic vero affirmaret, eam esse virtutem creatam, habentem esse physicum incompletum, qua eas ad agendum applicat. Deinde admissa necessitate praemotionis physicae tota doctrina Aquinatis de effectu proprio Dei et creaturarum corrui. Nam illa virtus instrumentalis participata et in causis secundis transeunter recepta necessaria foret aut pro ea actione, qua ens primo et per se nullo praesupposito fit, aut pro ea actione, qua ex ente praesupposito aliud ens transmutatione efficitur, in qua productione ens qua tale solum per accidens fit. Atqui neutrum horum admitti potest: non primum, quia ad actionem, qua ens per se primo vel creatione fit, causa creata neque ut instrumentum concurrere potest, ut supra dictum est et S. Doctor in a. 4 eiusdem quaestionis multis argumentis ostendit; non secundum, quia causae secundae iam nullum effectum propria virtute producere possent, ut in cap. 3 sect. 2 (n. 62 et 63) demonstratum est. Nam si virtus propria causarum secundarum neque ad hoc sufficit, ut in subiectum praeeexistens novas formas inducant, quid tandem virtute propria possunt aut quaenam sunt illae perfectiones, quas secundum D. Thomam tamquam proprios effectus ad

effectum Dei primi agentis superaddunt? Igitur *doctrina corporis articuli interpretationem thomisticam de natura illius virtutis instrumentalis prorsus excludit.*

**75.** Neque necessitas praemotionis physicae ex verbis responsionis legitime deduci potest, nisi prius aliqua, quae pro hac deductione supponuntur, solide probentur. Scilicet *Thomistae* pro sua argumentatione saltem duo ut per se evidentia supponunt, nimirum virtutem illam instrumentalem *immediata Dei actione* rebus creatis imprimi, et *eam habere esse physicum* a virtute propria causae secundae realiter distinctum eique tamquam complementum eius superadditum. Atqui tantum abest, ut utraque suppositio evidens sit, ut contrarium ex operibus D. Thomae demonstrari possit.

Et primo quidem *virtus illa intentionalis non immediate a Deo causis inferioribus imprimitur*, sed ab iis causis, quibus proxime ad agendum applicantur. Nam rei naturali transitorie tantum inest pro illo temporis momento, quo actualiter agit, ut ex verbis Angelici liquet; ergo datur per illam causam, qua ad actu agendum movetur et applicatur. Atqui causae secundae inferiores non immediate a Deo ad agendum applicantur, ut in cap. 2 ex ipso corpore articuli nostri et aliis textibus ostensum est. Ergo causae creatae virtutem instrumentalem immediate ab aliis causis creatis accipiunt, a quibus per applicationem actu agentes constituuntur. Cum igitur falsum sit, Deum *immediata actione omnes causas secundas ad agendum motu physico applicare*, primum suppositum *Thomistarum* corrui.

76. Neque contra haec dici potest, eiusmodi transmissionem mediatam virtutis instrumentalis impossibilem esse, cum ex D. Thoma facillime contrarium ostendi possit. Nam iuxta eius doctrinam corpora inferiora nihil generando et alterando efficere possunt nisi per virtutem corporis caelestis ut instrumenta eius; corpus autem caeleste iterum agit ut instrumentum in virtute motoris sui spiritualis. Ergo ad quamlibet generationem praeter virtutem propriam causae inferioris duplex virtus instrumentalis et intentionalis operatur, scilicet una corporalis, quae a corpore caelesti, et altera spiritualis, quae ab eius motore spirituali est. Utraque autem virtus ad corpora elementaria nonnisi mediantibus aliis corporibus transmittitur, quia corpus caeleste localiter ab iis distat. Ea, quae modo diximus, paucis testimoniis ex Angelico depromptis confirmabimus.

„Virtus substantiae spiritualis moventis relinquitur in corpore caelesti et motu eius, non sicut forma habens esse completum in natura, sed per modum intentionis, sicut virtus artis est in instrumento artificis“ (*de Pot. q. 3 a. 11 ad 14*). — „Supposito secundum fidem nostram, quod caelum sit corpus inanimatum, nihilominus tamen ponimus, quod motus eius sit ab aliqua substantia spirituali sicut motore; et cum motus sit actus motoris et mobilis, oportet, quod in motu non tantum relinquatur virtus corporalis ex parte mobilis, sed etiam quaedam virtus *spiritualis* ex parte motoris; et quia motor est vivens nobilissima vita, ideo non est inconveniens, si motus caelestis, inquantum est in eo intensio (intention?) et virtus motoris per modum, quo virtus agentis principalis est in instrumento, est causa vitae materialis, qualis est per animam sensibilem et vegetabilem“ (*2 d. 18 q. 2 a. 3 ad 3*). — „In animalibus generatis ex putrefactione virtus caeli, ut Commentator dicit (in 7 Metaph.), supplet locum virtutis formativae in se-

mine. Huiusmodi enim animalia propter sui imperfectionem non requirunt tot ad sui generationem sicut animalia perfectiora, in quibus oportet, quod cum virtute caelesti adsit in semine virtus animae a patre derivata. Est enim virtus caelestis in omnibus corporibus inferioribus, sicut virtus motoris in moto; et hae virtutes caelestes in elementis receptae vocantur a Philosopho in 16 de Animal. *virtutes animae*, quibus omnia elementa plena dicit, eo quod huiusmodi virtutes sunt sufficientes ad animationem materiae, si pertingat ad aliquam complexionis aequalitatem“ (*ib. ad 5. Cf. de Ver. q. 5 a. 10 ad 4; 1 d. 12 q. 1 a. 3 ad 4; 2 d. 15 q. 1 a. 2; de Pot. q. 6 a. 3; de Spirit. Creat. a. 6 ad 12*).

Cum ergo virtus instrumentalis intentionalis tum corporalis tum spiritualis mediate transmitti possit, nulla repugnantia in eo inveniri potest, eam vim, in qua causae secundae ad esse agunt, ipsis a Deo mediantibus aliis causis communicari.

77. Maioris tamen momenti est alia quaestio de natura istius virtutis, *num scilicet habeat esse physicum re distinctum a virtute propria causae secundae*. Fortasse non deerunt, qui mirentur, quod hoc in dubium vocari possit, cum tamen S. Thomas dicat, eam virtutem a Deo in re naturali effici et habere esse incompletum eo modo, quo colores sunt in aëre. Nihilominus re profundis inspecta multa non solum suadent, sed etiam persuadent, eam vim non esse quidquam physicum, quod ad virtutem propriam causae secundae accedat eamque intrinsicus perficiat, compleat et ad effectum altioris ordinis producendum elevet.

Primo enim virtus illa intentionalis causae secundae datur non immediate a Deo, sed ab alia causa secunda, a qua ad agendum applicatur. Atqui saepissime causae naturales ad agendum ita

applicantur, ut a causa applicante nullam entitatem physicam accipiant, quae eas intrinsecus perficiat ac compleat, sed ut vel solum impedimentum retardans removeatur, vel obiectum aliquod apponatur, in quod agere possint. Ita e. g. lapis ad actu cadendum deorsum applicatur a removente prohibens, et ignis ad actu coquendum applicatur eo, quod coquus ei cibos apponit. Et generatim potentiae naturales, quibus res naturales intrinsecus et ex se ad operationes suas proprias inclinantur, non indigent motu physico iis impresso, quo ad agendum applicantur, ut in cap. 1 ostensum est. Cum ergo virtus intentionalis a causa applicante detur, quae saepissime nullam entitatem physicam imprimat, impossibile est, eam in entitate physica virtuti propriae causae secundae superaddita consistere.

78. Deinde perpendatur ille textus, quem iam prius (n. 53) ex *Summa theol.* 3 q. 19 a 1 exscripsimus:

„Actio eius, quod movetur ab altero, est duplex; una quidem, quam habet secundum propriam formam, alia autem, quam habet, secundum quod movetur ab alio, sicut securis operatio secundum propriam formam est incisio, secundum autem quod movetur ab artifice, operatio eius est facere scamnum. Operatio igitur, quae est alicuius secundum suam formam, est propria eius nec pertinet ad moventem, nisi secundum quod utitur huiusmodi re ad suam operationem, sicut *calefacere est propria operatio ignis, non autem fabri, nisi quatenus utitur igne ad calefaciendum ferrum.*“

Hic D. Thomas de duplici operatione instrumenti loquitur, quarum una est secundum eius formam vel virtutem propriam, altera secundum virtutem instrumentalem participatam ab agente principali. Ut autem ostendat, primam non pertinere ad cau-

sam principalem moventem, nisi inquantum ea utitur ad suam operationem, affert ex vita quotidiana exemplum ignis, quo faber ut instrumento utitur. Operatio ignis secundum propriam formam est calefacere; quatenus autem agit in virtute causae principalis, ergo per virtutem instrumentalem, altiore effectum producit, emolliendo et disponendo ferrum ad recipiendam formam artificialem, quam faber ei dare vult. Ad hunc secundum effectum propria virtus ignis per se non sufficit, ergo opus est aliqua virtute intentionali influxa a fabro. At quidnam faber igni imprimit, dum ferrum eidem apponit illudque tamdiu in eo tenet, donec sufficienter emollitum et dispositum est? *Plane nihil*; ergo virtus intentionalis et instrumentalis igni a fabro collata non est aliqua entitas physica, ei superaddita.

Neque cum quibusdam *Thomistis* (cf. e. g. *Nazarus*, Comment. et Controv. Tom. II. S. Th. 1 q. 45 a. 5) dici potest, ignem non esse instrumentum fabri proprie dictum, cum ad essentiam instrumenti pertineat, ut a causa principali motu physico moveatur, sicut securis ab artifice movetur. Nam D. Thomas exemplo ignis utitur ad demonstrandum, non omnem operationem instrumenti pertinere ad agens principale, sed solum eam, quam agit, quatenus ab eo motum est. Ergo igni certe rationem instrumenti proprie dicti tribuit et manifeste supponit, eum duas operationes habere, unam secundum propriam formam, per quam calefacit, alteram secundum virtutem a fabro participatam, per quam ferrum ad formam artificialem recipiendam disponit.



79. Ex his autem apparet, *virtutem instrumentalem nequaquam identicam esse cum illo motu physico, quo complura instrumenta artificialia a causa principali ad agendum applicantur*. Motio, quam carpentarius serrae tribuit, non est ipsa virtus instrumentalis, in qua serra ad scamnum efficiendum agit, sed est solummodo conditio praerequisita vel vehiculum, per quod ars in artifice existens quodammodo in instrumentum ingreditur. Ideo Aquinas dicit, *virtutem instrumentalem conferri per motum vel motui esse proportionatam*: „Instrumentum participat aliquid de virtute causae principalis per motum eius“ (*de Pot. q. 3 a. 7*). „Instrumentum agit ut motum ab alio; et ideo sibi competit virtus proportionata motui“ (*4 d. 1 q. 1 a. 4 qc. 2*). Nullibi autem motum cum virtute instrumentali identificat vel motui locali esse intentionale tribuit.

Porro instrumenta vim intentionalem iam *ante actualem usum vel motionem* agentis principalis saltem inchoative vel incomplete habere possunt: „Instrumento datur virtus dupliciter: uno modo quasi inchoative, quando instituitur in specie instrumenti... alio modo datur complete, quando actu movetur a principali agente, sicut quando carpentarius utitur serra“ (*4 d. 1 q. 1 a. 4 qc. 2 ad 2*).

80. Dein virtus intentionalis ea, quae a causa principali intelligente ad effectum spiritualem datur, *spiritualis* est; ita sacramenta a Deo vim spiritualem consequuntur ad sanctificandam animam et vox sensibilis pariter quandam vim spiritualem habet ad excitandum intellectum hominis: „In ipsa voce sensibili est quaedam vis spiritualis ad exci-

tandum intellectum hominis, inquantum procedit a conceptione mentis“ (*S. th. 3 q. 62 a. 4 ad 1*). „In re corporali non potest esse virtus spiritualis secundum esse completum, potest tamen ibi esse per modum intentionis, sicut in instrumentis motis ab artifice est virtus artis, et sermo audibilis existens causa disciplinae, ut dicitur in l. de Sensu et Sensato (cap. 2), continet intentiones animae quodammodo“ (*4 d. 1 q. 1 a. 4 qc. 2 ad 4*). Atqui virtus intentionalis, si habet esse physicum spirituale, non potest inesse rei corporeae neque re identica esse cum motione pure corporali, quod instrumentum per manum artificis accipit.

**81.** Porro virtus instrumentalis ideo ponitur necessaria, quia instrumentum ad effectum, qui a causa principali intenditur, producendum propria virtute non sufficit, nisi aliqua virtute sibi transeunter communicata elevetur. Atqui *ad illam elevationem non est necessaria aliqua virtus habens esse physicum*. Nam si vox sensibilis tali virtute spirituali indigeret, ut hominis intellectum excitare posset, quomodo explicari potest, quod eadem vox, si ab ente irrationali, quod vim spiritualem conferre non potest, e. g. a psittaco vel ope grammophonii editur, nihilominus prorsus eodem modo intellectum excitat, ac si ab homine intelligente procederet? Scilicet ad hoc, ut homo vocem articulatam intelligat, a parte rei nihil aliud requiritur nisi ut determinatae vibrationes aëris excitentur et homo aliunde significationem vocis sciat; aliqua virtus spiritualis aëri per modum entitatis physicae superaddita plane superflua est, imo ne cogitari quidem potest.

Idem dicendum est etiam de virtute artis instrumento communicata. Serra secando ad scamnum efficiendum operatur, dummodo tali modo physice moveatur, ut figura scamni oriatur; ut autem secet, non requiritur vis spiritualis artis per modum entitatis fluidae ipsi datae, sed sufficit motus pure corporalis ab artifice communicatus. Ita etiam lapis ab aliquo proiectus parem vim habet alium vulnerandi, sive proiciens ex industria lapide ut instrumento ad hoc utatur, sive eum ex inadvertentia eo proiciat, ubi alius transit. *Ex quibus manifeste apparet, virtutem instrumentalem instrumento datam non habere esse physicum a virtute propria eius distinctum eique superadditum.*

82. Quam facile autem ex ipsis verbis Angelici demonstrari possit, virtutem illam intentionalem, in qua causae secundae ut instrumenta Dei ad esse agunt, non esse praemotionem physicam *Thomistarum* neque generatim aliquam entitatem physicam fluidam et transitoriam causis secundis impressam, tam difficile est eius naturam accuratius determinare, quia D. Thomas eius solum in loco nostro mentionem facit. Quare, ut eius aliquam distinctiorem cognitionem hauriamus, recurrendum nobis est ad vim artis in instrumento artificis existentem, cum qua eam Angelicus comparat.

Instrumentum, e. c. securis, ut iam dictum est, duas operationes habet: unam secundum formam propriam, alteram per motionem artificis. Operatio securis secundum propriam formam est incidere, supposita utique aliqua applicatione per causam externam. Quatenus securis non utcumque, sed secundum regulas et praescripta artis movetur, iam

non tantum incidit, sed ita incidit, ut forma scamni ab artifice intenta efficiatur. Ergo sub motione artis securis quodammodo *plus praestat* quam sub simplici motione, quia agit ad normam artis; ars autem est vis spiritualis. Et quia ad effectum altiore altior virtus requiritur, ideo dicitur, securim, quatenus et quamdiu ab artifice movetur, quodammodo virtutem spirituales accipere. *Haec tamen locutio non est propria, sed figurata* secundum id dicendi genus, quo instrumentis inanimatis vis et actus spiritualis causae moventis intelligentis attribuitur, ut si dicimus, verba alicuius oratoris habere virtutem commovendi auditores. Eiusmodi locutiones, quarum usus in vita quotidiana frequentissimus est, nemo sanae mentis ita intelligit, ut serio existimet, in ipsis instrumentis eo temporis momento, quo ad effectum spirituales obtinendum adhibentur, existere aliquam vim spirituales diminutam et incompletam.

83. Apud S. Thomam autem tale dicendi genus figuratum saepissime occurrit. Quandocumque enim duo ad invicem ordinata sunt, ut unum alterum moveat, in eo, quod ab alio movetur, relinquitur aliqua impressio moventis, propter quam a movente denominari possit. Ita e. g. voluntas a ratione movetur, quae finem et ordinem mediorum ad finem ostendit; et propter hoc *voluntas rationalis per participationem dicitur* (1 2 q. 59 a. 4 ad 2; q. 60 a. 1; q. 61 a. 2). Similiter actus electionis materialiter quoad substantiam est actus voluntatis, formaliter autem est *actus rationis*, inquantum ratio voluntatem praecedat et actum eius ordinat (1 2 q. 13 a. 1). Eodem modo si actus unius virtu-

tis ab alia imperatur, materialiter quidem a prima elicitur, *formam autem accipit a virtute imperante (ib.)*. Sic etiam appetitus sensitivus hominis, inquantum rationi obedit, rationem participat et rationalis per participationem dicitur (1 2 q. 56 a. 4 in c. et ad 1; q. 59 a. 4 ad 2; q. 61 a. 2). Pari modo passiones in homine, inquantum rationi et voluntati substant, moralitatem participant (1 2 q. 24 a. 1); et idem dicitur etiam de actibus exterioribus (1 2 q. 20 a. 1). Manifestum est autem in omnibus exemplis allatis principium movens et dirigens nullam qualitatem physicam fluentem imprimere in rem motam. Nam ratio non agit in voluntatem efficientia physica, neque una virtus alteram imperio suo in ratione principii elicitivi complet, neque appetitus sensitivus neque principia elicitiva actuum exteriorum libertatem et moralitatem per aliquam formam physicam impressam fluentem participant. Quapropter omnes illae locutiones adductae, quae rei motae aliquam formam a movente participatam in eaque receptam adscribunt, *denominationes pure externae sunt*.

Cum ergo eiusmodi denominationes apud S. Thomam frequentissime occurrant, mirum non est, quod etiam instrumentis, inquantum a principali agente moventur, eiusque actuali directioni subiecta sunt, aliquam vim a primo agente participatam attribuat, quin tamen illam virtutem instrumentalem ut ens physicum instrumento intrinsecus inhaerens consideret. Scilicet eodem modo, quo voluntas, quia a ratione movetur, rationalis per participationem dicitur, etiam instrumentum vim artis ab artifice per motionem eius participare dici po-

test. Sicut autem rationalitas non est forma voluntatem intrinsecus perficiens, ita etiam virtus artis non intrinsecus in instrumentum ingreditur ut aliqua forma physica eius virtutem complens et perficiens.

84. Eodem autem modo, quo virtus artis in instrumento artificis est, etiam causis secundis, cum actualiter agunt, aliqua vis intentionalis et incompleta dari dicitur, qua ad esse agunt. Causae enim secundae, sicut quodlibet instrumentum, duplicem operationem habent: unam ex formis propriis, quae eis, utpote cum earum naturis datae, semper insunt, etiamsi actu non agant; et secundum has formas in subiecto praeexistente novas formas, sive substantiales, sive accidentales, causant vel ex ente hoc efficiunt ens illud. Aliam autem operationem habent ex virtute Dei illa, qua cunctis rebus creatis extra se esse dat et conservat; et secundum hanc effectibus suis non tantum esse specificum et individuale, sed etiam *ipsum esse absolute* dant. Terminus enim factionis causarum creatarum est totum compositum; et hoc compositum non solum esse specificum et individuale, sed etiam esse absolute habet. Hoc vero esse eo habet, quod Deus virtute sibi propria et secum identificata. i. e. virtute creativa et conservativa ipsum subiectum causat, quod actioni causarum secundarum necessario praesupponitur. Proinde in effectu totali causarum secundarum aliquid est, quod virtutem propriam earum excedit, scilicet *ipsum esse*, et quod producere non possunt, nisi quando virtus Dei increata *actu cum illis coniungitur*. Actualis autem coniunctio virtutis Dei cum virtute propria earum



non semper adest, sed tunc tantum, quando ad actu agendum applicatae sunt, quae applicatio, ut ostensum est, non immediate a Deo, sed mediantibus agentibus creatis fit. *Inquantum vero causae secundae ut applicatae et cum virtute Dei actu coniunctae potentiam habent, ut effectibus suis etiam esse dent, eis aliqua vis adscribitur, qua ad esse agunt; haec tamen virtus, qua esse dant, eis tam parum interna est, quam virtus artis ipsis instrumentis, cum ad hunc effectum potentes non sint nisi per virtutem increatam in Deo solo existentem. Proinde virtutem agendi ad esse dicuntur habere per meram denominationem a virtute illa, quae Deus est.*

# LIBER SECUNDUS.

**De Deo operante in operatione intellectus.**



## Praenotanda.

85. De modo, quo Deus ut suprema et universalis causa in omnes operationes intellectus humani influit, paucissima tantum apud eos auctores inveniuntur, qui in doctrinam Aquinatis de cooperatione Dei cum actionibus causarum secundarum investigarunt, quamvis ipse eam compluribus in locis late et dilucide exponat. Et ratio huius rei manifesta est; nam *Molinistae* nihil apud D. Thomam reperire poterant, quod eorum sententiae faveret; *Thomistae* autem fere unice ad 1 2 q. 109 a. 1 respiciebant, ubi asseritur, Deum non tantum principia formalia intellectionis dare et conservare, sed etiam intellectum ad quemcumque actum movere, quem motum ipsi putabant esse praemotionem physicam. Sed cum Doctor Angelicus compluribus in locis propriam instituat quaestionem de modo, quo Deus causa prima omnis operationis intellectualis sit, necessarium videtur, etiam hanc materiam speciali tractatu explanare; et hoc eo magis, quia ex una parte ea, quae in primo libro dicta sunt, ex sequentibus magis confirmantur, scilicet Deum in ordine naturali nullo alio modo immediate in actiones creaturarum influere, nisi quod virtutem agendi det et conservet, ex altera parte vero ex dicendis clare elucescet, quanta circumspectione et cautione eius verba interpretanda sint, cum non raro accidat, ut idem vocabulum ab ipso adhibitum in variis

locis varias et plane diversas significationes habeat, unde facile fieri potest, ut vel contradictiones apparentes in eo inveniantur vel doctrina eius falso intelligatur.

## CAPUT PRIMUM.

**Deus immediatione suppositi intellectum movet eo,  
quod virtutem intelligendi dat et conservat.**

86. Ex iis, quae in prima parte adductis plurimis testimoniis S. Thomae et refutatis interpretationibus minus veris collegimus, constat, Deum nulla alia ratione immediate cum operationibus rerum naturalium concurrere quam ea, qua eis inclinationes naturales, virtutes proprias et principia activa confert et in esse conservat, applicationes vero earum virtutum a causis secundis in virtute Dei creantis et conservantis ita fieri, ut Deus illarum actionum causa principalis et remota sit. Plane eadem est doctrina Doctoris Angelici de influentia Dei, primae causae, in operationes intellectus creati, quod ex sequentibus patefiet.

87. *Summa theol. 1 q. 105 a. 3* quaeritur, „*utrum Deus moveat immediate intellectum creatum*“. In corpore articuli dicitur:

„Respondeo dicendum, quod sicut in motibus corporalibus movens dicitur, quod dat formam, quae est principium motus, ita dicitur movere intellectum, quod causat formam, quae est principium intellectualis operationis, quae dicitur motus intellectus. Operationis autem intellectus est duplex principium in intelligente: unum scilicet, quod est *ipsa virtus intellectualis*, quod quidem principium est etiam in intelligente in *potentia*; aliud autem est principium intelligendi *in actu*, scilicet *similitudo rei intellectae* in intelligente. *Dicitur ergo*



*aliquid movere intellectum sive det intelligenti virtutem ad intelligendum, sive imprimat ei similitudinem rei intellectae. Utroque autem modo Deus movet intellectum creatum; ipse enim est primum ens immateriale. Et quia intellectualitas consequitur immaterialitatem, sequitur, quod ipse sit primum intelligens. Unde cum primum in quolibet ordine sit causa eorum, quae consequuntur, sequitur, quod ab ipso sit omnis virtus intelligendi. Similiter, cum ipse sit primum ens, et omnia entia praexistant in ipso sicut in prima causa, oportet quod sint in eo intelligibiliter secundum modum eius. Sicut enim omnes rationes rerum intelligibiles primo existunt in Deo et ab eo derivantur in alios intellectus, ut actu intelligant, sic etiam derivantur in creaturas, ut subsistant. Sic igitur Deus movet intellectum creatum, inquantum dat ei virtutem ad intelligendum et inquantum ei imprimit species intelligibiles, et utrumque tenet et conservat in esse."*

Ad hunc textum haec notanda sunt:

a) S. Thomas hic agit non de quacumque motione intellectus, sed de ea, quae *immediate* a Deo fit, ut ex ipsa inscriptione articuli patet. Ut ergo quaestioni propositae plene et adaequate responderet, nihil ex illis praetermittendum erat, quae Deus *immediatione suppositi* in intellectu operatur. Atqui, sicut ex corpore articuli patet, Aquinas eam operationem Dei immediatam ad duo restringit, quod Deus virtutem intelligendi dat eique species intelligibiles imprimit et utrumque in esse tenet et conservat. Ergo praeter hanc nulla motio immediate a Deo fit, et propterea praemotio physica intellectus creati admittenda non est. Et profecto, si S. Thomas putasset, ad omnes et singulos actus intellectus novam motionem specialem requiri, non poterat eam in hac quaestione 105 praeterire, ubi expresse *de mutatione creaturarum a Deo* agit. Neque dici potest, praemotionem physicam in hoc

quidem articulo et in séquente, qui de motione voluntatis tractat, praetermissam esse, sed in a. 5 indicari, ubi Deus dicitur in omni operante operari non solum, inquantum virtutem agendi dat et conservat, sed etiam inquantum eam virtutem movet et applicat. Nam ea applicatio, ut in l. 1 c. 2 ostensum est, non immediate a Deo, sed a creaturis fit neque necessario in motu physico transeunter impresso consistit.

Insuper considerandum est, totam argumentationem Angelici in eo fundari, quod Deus omnes res creatas ad operationes proprias et *naturales* movet. Ad operationem autem naturalem id tantum movet, quod formam permanentem et principium internum activum dat, sicut generans gravia et levia movet, dum e contrario omnis motus a principio externo, i. e. per impetum transeuntem a causa externa impressum, proveniens violentus est. Atqui operatio et motus intellectus *naturalis* et non violentus est. Ergo Deus intellectum movet dando ei principia interna, scilicet virtutem intellectualem et similitudines rerum intellectarum, minime vero eum movet impulsu physico praeter naturam impresso.

Ideo S. Thomas *duplex* tantum principium operationis intellectualis nominat, virtutem intellectualem et speciem intelligibilem. Admissa autem praemotione physica iam *tertium* principium necessarium esset, scilicet virtus a Deo per modum entis physici incompleti et intentionalis participata.

Praeterea necessitas talis praemotionis virtuti intelligendi superadditae clare excluditur *responsione ad 2*. Ad difficultatem enim propositam, illud, quod in se habeat principium sufficiens sui motus,

non moveri ab alio et principium sufficiens intelligendi esse lumen intelligibile intellectus, ita respondet: „*Dicendum, quod lumen intellectuale simul cum similitudine rei intellectae est sufficiens principium intelligendi, secundarium tamen et ab ipso primo principio dependens.*“ Ergo quando intellectus speciem intelligibilem in se recepit, sufficienter in actu primo constitutus est, ut in operationem exire possit, quin adhuc nova motione immediata ex parte Dei indigeat. Nihilominus intellectus simul cum specie impressa est tantum secundarium principium operationis intellectualis, essentialiter a primo principio, i. e. Deo dependens, qui et virtutem intelligendi et speciem intelligibilem dat et conservat.

Confirmatur haec veritas ex *responsione ad primam difficultatem*, quae talis est: „Videtur, quod Deus non moveat immediate intellectum creatum. Actio enim intellectus est ab eo, in quo est; non enim transit in exteriorem materiam, ut dicitur Metaph. I. 9 t. 16. Actio autem eius, quod movetur ab alio, non est ab eo, in quo est, sed a movente. Non ergo intellectus movetur ab alio; et ita videtur, quod Deus non possit movere intellectum.“ Difficultas haec dirigitur praecise contra propugnatores praemotionis physicae, qui putant, intellectum ad singulos actus indigere nova motione exteriori, et fundatur in eo, quod actio intellectus est actio immanens, quae ex natura sua ab eo procedere debet, in quo recipitur. Si ergo actio intellectus procederet a Deo ut exterius movente, non esset ab ipso intellectu et proinde non actio immanens. Numquid S. Doctor cum *Thomistis* respondebit,

illam motionem praeviam a Deo impressam non obstare immanentiae actus intelligendi, sed eam potius causare, cum efficiat, ut potentia intellectus applicata ex se et ex principio interno agat? Ita certe debuit respondere, si praemotionem physicam admitteret. At responsum eius plane aliud est: „*Dicendum, quod operatio intellectualis est quidem ab intellectu, in quo est, sicut a causa secunda, sed a Deo sicut a causa prima. Ab ipso enim datur intelligenti, quod intelligere possit,*“ i. e. datur virtus intelligendi et species intelligibilis. Ergo operatio intellectus est a Deo sicut a causa prima non per praemotionem physicam, sed per collationem virtutis intellectivae et impressionem speciei intelligibilis; actualis autem operatio procedit a sola virtute propria intellectus.

*Ex quibus apparet, Deum intellectum creatum non alio modo ad agendum movere quam causas mere naturales, scilicet dando et conservando principia interna activa, nullo autem modo eum principiiis activis superaddere impulsu physicum transeuntem, qui sit praeter naturam ipsorum.*

b) In corpore articuli S. Thomas dixerat, Deum non solum dare virtutem ad intelligendum vel naturalem vel supernaturalem, quale est lumen fidei, lumen propheticum et lumen gloriae, sed ei etiam *species intelligibiles imprimere*. Attamen Deus non omnibus intellectibus creatis immediate species intelligibiles imprimit, sed solum intellectui angelico, cui statim ab initio omnes species intelligibiles ad eius naturalem cognitionem necessarias infudit, vel etiam post mortem infantis ipsius intellectui, non vero intellectui hominis, quamdiu in

vita mortali versatur. Intellectus enim humanus ab initio suae existentiae secundum doctrinam peripateticam quasi tabula rasa est, carens omnibus speciebus intelligibilibus, quas paulatim tantum acquirit ope luminis creati ipsi inditi, scilicet intellectus agentis, qui species in phantasmate potentia intelligibiles lumine suo actu intelligibiles facit et intellectui possibili imprimit. Ergo *Deus intellectum humanum immediate movet tantum eo, quod lumen intellectus agentis et intellectum possibilem dat et in esse conservat.*

88. In *Sent. l. 2 d. 28 q. 1 a. 5* S. Thomas inquit, „*utrum homo possit scire aliquid verum sine gratia*“. In corpore articuli respondet:

„Respondeo dicendum, quod verorum quaedam sunt naturali rationi proportionata, quaedam naturalem rationem excedunt. Illa naturalem rationem excedunt, quae non possunt concludi ex primis principiis per se notis. Cum enim principia sint sicut instrumenta intellectus agentis, ut Commentator dicit in 3 de Anima (com. 5, 12, 20, 36), oportet, ea esse proportionata virtuti eius, sicut organa corporalia sunt proportionata virtuti motivae; unde, quae ex primis principiis concludi non possunt, naturale lumen intellectus excedunt. Huiusmodi autem sunt ea, quae fidei sunt, et futura contingentia et huiusmodi; et ideo horum verorum cognitio sine lumine gratiae gratis datae haberi non potest, sicut lumen fidei et etiam prophetiae et aliquid huiusmodi. Si autem loquamur de illis veris, quae naturali rationi proportionata sunt, sciendum est, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, ut supra dictum est, quod intellectus agens est unus omnium, intellectum agentem Deum esse dicentes; et cum intellectus agens se habeat hoc modo ad intelligibilia sicut lucidum ad visibilia, volunt, quod sicut non potest videri aliquid visibile nisi per emissionem radii corporalis, ita non possit intelligi aliquid intelligibile

sine nova emissione radii spiritualis, qui est *gratia gratis data*. Sed haec positio conveniens non est, ut supra dictum est d. 17 q. 2 a. 1; non enim intellectus agens est aliqua substantia separata vel Deus, sicut quidam theologi dicunt, vel intellectiva, ut plures philosophorum, ut supra dictum est, sed naturalis virtus ipsius rationalis animae. Nec tamen oportet, hac positione supposita, ut *semper nova infusio gratiae fieret in cuiuslibet veri cognitione*, eo quod infusio et emanatio spiritualium donorum non est successiva per modum motus, sed fixa et permanens; unde secundum unam irradiationem spirituales intellectus possibilis ad omnia sibi proportionata cognoscenda perficeretur. Aliorum vero opinio est, quod intellectus agens sit quaedam potentia animae rationalis; et hanc sustinendo non potest rationabiliter poni, quod oporteat ad cognitionem veri talis, de quo loquimur, aliquid aliud lumen superinfundi, quia *ad hoc verum intelligendum sufficit recipiens speciem intelligibilem et faciens speciem esse intelligibilem in actu; et utrumque est per virtutem naturalem ipsius animae rationalis, nisi forte dicatur, quod intellectus agens est insufficiens ad hoc; et ita natura humana aliis imperfectior esset*, quae sibi non sufficeret in naturalibus operationibus. Et ideo dicendum est, quod haec vera sine omni lumine gratiae superaddito per lumen naturale intellectus agentis cognosci possunt.

Dicit ergo S. Thomas:

a) Ad ea cognoscenda, quae rationem naturalem excedunt, intellectus indiget aliquo lumine superaddito ad proprium lumen, scilicet lumine fidei vel prophetico.

b) Ad cognoscenda ea, quae rationi naturali proportionata sunt, non indiget intellectus aliquo lumine superaddito *neque per modum motus neque per modum habentis esse fixum et permanens*.

c) Ad haec cognoscenda *sufficit intellectus possibilis species intelligibiles recipiens et intellectus*



*agens animae naturaliter inditus, faciens speciem esse actu intelligibilem.*

d) Qui affirmaret, intellectum utrumque non sufficere, deberet admittere, naturam humanam esse imperfectiorem ceteris rebus naturalibus. Ex quibus omnibus infertur, rationem humanam ad cognoscenda ea, quae sibi proportionata sunt, *non indigere aliquo superaddito ad virtutem naturalem, ergo neque praemotione physica.*

Ad hanc ultimam conclusionem respondebunt *Thomistae* negando consequentiam; nam praemotio physica, qualem ipsi statuunt, non est aliquod lumen intellectui superadditum, quod verum aliquod manifestet, sed est potius applicatio et motio luminis in anima existentis; S. Thomas autem in praedictis solummodo excludit necessitatem novi luminis superadditi. Attamen hoc responso non effugiunt consequentiam argumenti. Nam primo praemotio physica intellectui data est *vero sensu novum lumen* lumini eius superadditum; est enim, ut ipsi *Thomistae* dicunt, aliqua *virtus* intentionalis et physica, qua virtus propria intellectus completur et intrinsecus elevatur ad effectum suas vires excellentem. Atqui virtus lumini intellectus superaddita idque complens et elevans est necessario *lumen*. Secundo, etiamsi concederetur praemotionem physicam non esse lumen, tamen argumentum staret, quia iuxta D. Thomam „ad verum intelligendum sufficit recipiens speciem intelligibilem et faciens speciem intelligibilem esse in actu“. Admissa autem necessitate praemotionis illa duo non sufficerent, sed requireretur nova „*gratia gratis data*“, cum praemotio sit praeter et supra naturam intellectus

creati; et intellectus imperfectior esset aliis rebus inferioribus, quae ad operationes naturales sibi sufficiunt per formas et principia interna, ut l. I c. 1 ostensum est.

Praeterea hoc clarissime elucet ex *responsione ad 1*, ubi s. Doctor respondens ad verbum Ambrosiastri, omne verum esse a Spiritu Sancto, dicit, „*quod, sicut Deus operatur in natura et continet virtutem naturalem, ita etiam operatur in intellectu et continet virtutem intellectivam; unde, sicut nullum opus naturale est nisi in Deo, sicut in continente, nec ambulatio nec aliquid huiusmodi, ita etiam nec cognitio veritatis est nisi in Spiritu Sancto, qui in intellectu operatur et ipsum conservat*“. Atqui Deus operatur interiorius in aliqua re, quatenus ei esse dat, ut in l. I. c. 3 n. 54 ostensum est. Ergo Deus est causa operationis intellectualis, quatenus virtutem intelligendi dat et conservat.

Idem manifestum fit ex *responsione ad 5*, ubi Deus dicitur causa intelligendi per influxum luminis naturalis. „*Dicendum, quod Deus est causa cuiuslibet nostrae cognitionis. Non tamen oportet, quod hoc fiat per influxum alicuius gratiae, sed per influxum naturalis luminis, quod quidem lumen ab ipso est.*“

89. *Contra gentiles 3, 84* S. Thomas inter alia argumenta, cur corpora caelestia non imprimant in intellectus nostros, hoc affert:

„Adhuc, propria operatio rei consequitur naturam ipsius, quae rebus generatis per generationem acquiritur simul cum propria operatione, sicut patet de gravi et levi, quae habent statim proprium motum de termino suae generationis, nisi sit aliquid impediens, ratione cuius generans dicitur movens. Illud ergo, quod secun-

dum principium suae naturae non est subiectum actionibus corporum caelestium, neque secundum suam operationem potest ei esse subiectum. Pars autem intellectiva non causatur ab aliquibus principiis corporalibus, sed est omnino ab extrinseco, ut supra (2, 87 ss) est probatum. Operatio igitur intellectus non subiacet directe corporibus caelestibus.“

Tota haec argumentatio, ut iam *Ferrariensis* notavit (in h. l.), procedit ex conceptu operationis propriae vel, quod idem est, *naturalis*, quia nulla operatio, quae non ex principio rei naturali provenit, eius propria dici potest. Atqui operatio naturalis consequitur ipsam naturam vel fluit ex principiis cum ipsa natura datis, ut patet in gravibus et levibus, quae remoto prohibente sine mora in suum locum feruntur. Ideo operationis naturalis causa est id, quod ipsam naturam cum eius principiis dat, sicut generans lapidem est causa motus deorsum. Iam vero intellectio est operatio intellectus propria et naturalis; ergo huius operationis praeter ipsum intellectum nulla alia causa esse potest, nisi quae ei naturam virtutemque dedit; et haec causa est solus Deus. Unde evidenter apparet *Deum eodem modo intellectum movere, quo generans lapidem movet, nempe per solam collationem principii interni, non autem per motionem praeter naturam impressam.*

90. Postquam ex S. Thoma demonstravimus, intellectivam virtutem a Deo collatam ad intelligendum sufficere neque opus esse aliqua motione ad singulos actus superaddita, iam in specie idem demonstrandum est de intellectu possibili et agente.

Posset enim aliquis opinari, *intellectum possibilem* etiam cum specie intelligibili ab intellectu

agente impressa ad actualem cognitionem non sufficere, nisi accedat aliqua motio a causa externa. Nam intellectus possibilis, antequam speciem ab intellectu agente acceperit, est in pura potentia ad intelligendum; postquam autem eam acceperit, est sciens *habitu*, sed nondum *actu*; multae enim species in intellectu possibili conservantur, quibus actu non utimur. Ut ergo intellectus in actualem considerationem eorum transeat, quorum species in ipso sunt, necesse est, ut ab aliqua causa externa per se moveatur. Ergo ad actualem intellectionem requiritur aliqua motio vel praemotio physica ex parte Dei.

Verum qui ita argumentari vellet, is profecto parum versatus esset in doctrina Aristotelis et S. Thomae, qui eiusmodi motionem per se prorsus reiciunt. Nam Angelicus de hac re ita scribit *Contra gentiles* 2, 73:

„Cum intellectus possibilis factus est actu per speciem intelligibilem receptam, potest agere per seipsum, ut dicit Aristoteles (de Anima 3 t. 8); unde videmus, quod illud, cuius scientiam semel accepimus, est in potestate nostra iterum considerare, cum volumus nec impedimur propter phantasmata, quia in potestate nostra est formare phantasmata accommodata considerationi, quam volumus, nisi forte esset impedimentum ex parte organi, cuius est, sicut accidit in phreneticis et lethargicis, qui non possunt habere liberum actum phantasiae et memorativae. Et propter hoc Aristoteles dicit (Phys. 8), quod ille, qui iam habet habitum scientiae, licet sit potentia considerans, non indiget motore, qui reducat eum de potentia in actum, nisi removenti prohibens, sed potest ipse exire in actum considerationis, si vult.“

Ergo ad hoc, ut aliquis actu utatur speciebus iam acceptis, nihil aliud requiritur nisi imperium vo-

luntatis et efformatio phantasmatum illis speciebus accommodatorum; si phantasmata adsunt, iam remotum est prohibens intellectum possibilem ab actuali consideratione. Vel aliis verbis: *intellectus possibilis ad actualem considerationem praeter speciem requirit motorem per accidens, non vero per se.*

Et hoc S. Thomas iterum repetit in c. 74:

„(Aristoteles) postea (de Anima 3 t. 8) subiungit, quod, *quando intellectus possibilis acquirit scientiam, est potens operari per seipsum, licet non actu intelligat. Non igitur indiget influentia alicuius superioris agentis....* Dicit etiam (Phys. 8 t. 32), quod ante addiscere est homo in potentia essentiali ad scientiam, et ideo indiget motore (scil. intellectu agente), per quem reducatur in actum; *non autem postquam iam didicit, indiget per se motore.* Ergo non indiget influentia intellectus agentis (scil. separati secundum Avicennam).“

**91.** Neque magis *intellectus agens* ad hoc, ut species intelligibiles e phantasmatibus abstrahat, aliquam causam externam *per se* moventem requirit, quae eum de potentia in actum reducat, cum iuxta doctrinam D. Thomae sit *potentia pure activa*, nullo complemento indigens ad actualem operationem. Ita enim ait *de Virt. in comm. a. 1*:

„Est aliqua potentia tantum agens, aliqua tantum acta vel mota, alia vero agens et acta. *Potentia igitur, quae est tantum agens, non indiget ad hoc, quod sit principium actus, aliquo superinducto;* unde virtus talis potentiae nihil aliud est quam ipsa potentia. Talis autem potentia est divina, *intellectus agens* et potentiae naturales.“

Ex quibus infert, eiusmodi potentias neque compleri posse per habitus. *S. th. 1 q. 79 a. 4* vero dicit, animam intellectivam hominis indigere aliquo

adiutorio superioris intellectus; *illud autem adiutorium consistere in aliquo principio formali animae a Deo dato, scilicet in virtute intellectus agentis, quae est participatio quaedam luminis increati divini:*

„Respondeo dicendum, quod intellectus agens, de quo Philosophus loquitur, est aliquid animae. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod supra animam intellectivam humanam necesse est ponere aliquem superiorem intellectum, a quo anima virtutem intelligendi obtineat. Semper enim quod participat aliquid, et quod est mobile, et quod est imperfectum, praeexigit ante se aliquid, quod est per essentiam suam tale et quod est immobile et perfectum. Anima autem humana intellectiva dicitur per participationem intellectualis virtutis. Cuius signum est, quod non est tota intellectiva, sed secundum aliquam suam partem. Pertingit etiam ad intelligentiam veritatis cum quodam discursu et motu arguendo. Habet etiam imperfectam intelligentiam, tum quia non omnia intelligit, tum quia in his, quae intelligit, de potentia procedit ad actum. Oportet ergo esse aliquem altiorem intellectum, quo anima iuvetur ad intelligendum. Posuerunt ergo quidam hunc intellectum secundum substantiam separatum esse intellectum agentem, qui quasi illustrando phantasmata facit ea intelligibilia actu. Sed dato, quod sit aliquis talis intellectus agens separatus, nihilominus tamen oportet ponere in ipsa anima humana aliquam virtutem ab intellectu superiori participatam, per quam anima facit intelligibilia in actu, sicut etiam in aliis rebus naturalibus perfectis praeter universales causas agentes sunt propriae virtutes inditae singulis rebus perfectis ab universalibus agentibus derivatae. Non enim solus sol generat hominem, sed est in homine virtus generativa hominis, et similiter in aliis animalibus perfectis. Nihil autem est perfectius in inferioribus rebus anima humana. Unde oportet dicere, quod in ipsa sit aliqua virtus derivata a superiori intellectu, per quam possit phantasmata illustrare. Et hoc experimento cognoscimus, dum percipimus nos abstrahere



formas universales a conditionibus particularibus, quod est facere actu intelligibilia. Nulla autem actio convenit alicui rei nisi per aliquod principium formaliter ei inhaerens, ut supra dictum est, cum de intellectu potentiali seu possibili ageretur. Ergo oportet virtutem, quae est principium huius actionis, esse aliquid in anima. Unde Aristoteles (de Anima l. 3 t. 18) comparavit intellectum agentem lumini, quod est aliquid receptum in aëre. Plato autem intellectum separatum imprimentem in animas nostras comparavit soli, ut Themistius dicit (de Anima l. 3). Sed intellectus separatus secundum nostrae fidei documenta est ipse Deus, qui est creator animae et in quo solo beatificatur, ut infra patebit. Unde ab ipso anima humana lumen intellectuale participat secundum illud Ps. 4, 6: Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine.“

Igitur Deus intellectum nostrum illustrat eique species intelligibiles imprimit per virtutem ei permanenter collatam, quae est intellectus agens, et sic in intellectu interius operatur eodem modo atque in rebus naturalibus, scilicet dando et conservando principia interna activa. Hanc veritatem, Deum homines illuminare formaliter per ipsum lumen intellectus agentis, S. Thomas saepissime repetit.

„Dicendum, quod licet in anima nostra sit intellectus agens et possibilis, tamen requiritur aliquid extrinsecum ad hoc, quod intelligere possimus. Et primo quidem requiruntur phantasmata a sensibilibus accepta. . . . Ulterius autem, cum posuerimus intellectum agentem esse quandam virtutem participatam in animabus velut lumen quoddam, *necesse est ponere aliam causam exteriorem, a qua illud lumen participetur; et hanc dicimus Deum, qui interius docet, inquantum huiusmodi lumen animae infundit*“ (de Anima a. 5 ad 6). — „*Proprium est Dei illuminare homines imprimendo eis lumen naturale intellectus agentis, et super hoc lumen gratiae et gloriae*“ (de Spir. creat. a. 10 ad 1). — „Huiusmodi autem rationis lumen, quo principia huiusmodi nobis sunt nota,

est nobis a Deo inditum, quasi quaedam similitudo in-creatae veritatis in nobis resultantis. Unde cum omnis doctrina humana efficaciam habere non possit nisi ex virtute illius luminis, constat, quod *solus Deus est, qui interius et principaliter docet*“ (*De Ver. q. 11 a. 1*). — „*(Divina veritas) in nobis loquitur per suae similitudinis impressionem, qua de omnibus possumus iudicare*“ (*ib. ad 1; Cf. ad 7, 8, 13, 17*). — „*Sol corporalis illustrat exterius, sed sol intelligibilis, qui est Deus, illustrat interius; unde ipsum lumen naturale animae inditum est illustratio Dei, qua illustramur ab ipso ad cognoscendum ea, quae pertinent ad naturalem cognitionem*“ (*1 2 q. 109 a. 1 ad 2*). — „*Sic igitur homo ignotorum cognitionem per duo accipit: scilicet per lumen intellectuale et per primas conceptiones per se notas, quae comparantur ad istud lumen, quod est intellectus agentis, sicut instrumenta ad artificem. Quantum igitur ad utrumque Deus hominis scientiae causa est excellentissimo modo, quia et ipsam animam intellectuali lumine insignivit et notitiam primorum principiorum ei impressit, quae sunt quasi quaedam seminaria scientiarum, sicut et aliis naturalibus rebus impressit seminales rationes omnium effectum producendorum*“ (*De Ver. q. 11 a. 3; cf. 1 q. 117 a. 1 ad 1; q. 84 a. 5; q. 88 a. 3 ad 1 et 2; de Anima a. 4 ad 7; de Spir. Creat. a. 10 in c.; C. g. 2, 75*).

**92.** Denique *Contra gentiles* 2, 78 Angelicus explicitis verbis declarat, intellectum agentem ad actualiter agendum non indigere aliquo motore externo per se. Interpretans enim dictum Aristotelis, intellectum agentem esse sicut habitum, ait, sensum illius effati esse hunc:

„Intellectus agens facit hominem intelligere omnia, quod est sicut habitus. Haec est enim definitio habitus, ut Commentator Averrhoes ibidem dicit, *quod habens habitum intelligat per ipsum, quod est sibi proprium, ex se et quando voluerit absque hoc, quod indigeat in eo aliquo extrinseco*.“

Scilicet sicut ille, qui habitum scientiae in intellectu possibili possidet, non indiget motore per se,

sed solum removente prohibens, ut prius explicatum est, ita etiam intellectus agens, ut in actum abstractionis transeat, non requirit, ut in se prius recipiat motionem alicuius exterioris agentis; secus enim intelligere non esset in potestate hominis, sed homo in intelligendo potius ab alio ageretur.

**93.** Praeterea aliqua argumenta, quibus D. Thomas *Contra gentiles* 2, 76 ostendit, „quod intellectus agens non sit substantia separata, sed aliquid animae“, etiam contra propugnatores praemotionis physicae recte applicari possunt. Ita e. g. ultimum argumentum:

„Unumquodque, quod non potest exire in propriam operationem nisi per hoc, quod movetur ab aliquo exteriori principio, magis agitur ad operandum, quam seipsum agat. Irrationalia enim magis aguntur ad operandum quam seipsa agant, quia omnis operatio eorum dependet a principio extrinseco movente; sensus autem motus a sensibili exteriori imprimit in phantasiam; et sic per ordinem procedit in omnibus potentiis usque ad motivas. Operatio autem propria hominis est intelligere, cuius primum principium est intellectus agens, qui facit species intelligibiles, a quibus patitur quodammodo intellectus possibilis, qui factus in actu movet voluntatem. *Si igitur intellectus agens est quaedam substantia extra hominem, tota operatio hominis dependet a principio extrinseco. Non igitur erit homo agens seipsum, sed actus ab alio; et sic non erit dominus suarum operationum, nec meretur laudem aut vituperium et peribit tota scientia moralis et conversatio politica, quod est inconveniens.*“

Atqui si homo intellectu agente uti non posset, nisi prius a Deo impulsu quodam physico ad agendum moveretur, operatio hominis non minus dependeret a principio externo, quam si intellectus agens substantia separata poneretur; in utroque

enim casu sequeretur, hominem non agere seipsum, sed agi ab alio, neque esse dominum suarum operationum, nec mereri laudem aut vituperium.

Similiter et aliud argumentum D. Thomae in eodem capite, quo demonstrat, intellectum agentem non esse substantiam separatam, etiam contra praemotionem physicam militat.

„Adhuc, si intellectus agens est quaedam substantia separata, manifestum est, quod est supra naturam hominis. *Operatio autem, quam homo exercet sola virtute alicuius supernaturalis substantiae, est operatio supernaturalis*, ut miracula facere et prophetare et alia huiusmodi, quae divino munere homines operantur. Cum igitur homo non possit intelligere nisi virtute intellectus agentis, si intellectus agens est quaedam substantia separata, sequitur, quod intelligere non sit operatio propria et naturalis hominis; et sic homo non poterit definiri per hoc, quod est intellectivus aut rationalis.“

Argumentum hoc contra praemotionem physicam ita dirigi potest. Si intellectus agens in actum exire non potest, nisi inquantum a Deo, qui est substantia supra naturam hominis, per influxum physicum moveatur, manifestum est, eam operationem fieri sola virtute alicuius substantiae supernaturalis. Atqui operatio, quae sola virtute substantiae supernaturalis exerceri potest, est ipsa supernaturalis. Operatio autem supernaturalis non est propria et naturalis hominis; et sic homo non poterit definiri per hoc, quod est intellectivus et rationalis, quia scilicet ei conveniret solum ex influxu supernaturali. Praemotio enim physica non est homini naturalis, cum sit aliquid ad naturam eius superadditum, quod a solo Deo ita pendet, ut ad eam nulla creatura effective concurrere possit. Cum

ergo homo sibi eam dare non possit, operatio intellectus agentis non erit minus supernaturalis, quam si ab aliqua substantia separata praeter Deum fieret.

## CAPUT SECUNDUM.

**Quomodo primi actus intellectus ad solum Deum  
ut causam moventem reduci debeant.**

94. In capite praecedente demonstravimus, Deum non alio modo causam immediatam operationis intellectualis humanae esse, nisi quod lumen intellectus agentis et intellectum possibilem dat et in esse conservat. Sed intellectus humanus proprie loquendo liber non est neque dominium suorum actuum habet; quod autem liberum non est, non est causa sui, ut saepissime S. Thomas dicit. Ergo necesse est, eum *ab alio* agi et moveri. Inquirendum igitur est, a quonam intellectus ad suas operationes moveatur et applicetur. De hac re D. Thomas tractat *Summa theol.* 1 q. 82 a. 4.

„Aliquid dicitur movere dupliciter. Uno modo per modum finis, sicut dicitur, quod finis movet efficientem; et hoc modo intellectus movet voluntatem, quia bonum intellectum est obiectum voluntatis et movet ipsam ut finis. *Alio modo dicitur aliquid movere per modum agentis, sicut alterans movet alteratum et impellens movet impulsum; et hoc modo voluntas movet intellectum* et omnes animae vires, ut Anselmus dicit (de Simil. c. 2).“

Neque tamen putandum est, intellectum a voluntate moveri per impressionem alicuius qualitatis physicae praeviae vel motionis virtuosae, quae de potentia in actum reducatur; hoc enim ex iis, quae iam dicta sunt, excluditur. Sed motio illa in eo



consistit, quod voluntas movendo phantasiam intellectui agenti obiciat phantasmata, ex quibus species intelligibiles abstrahere possit, vel, si iam species in intellectu possibili adsunt, ope phantasiae efformet phantasmata illis speciebus accomodata, quibus habitis intellectus sponte sua in actum exire possit. Intellectus enim agens non indiget motore per se, ut ex S. Thoma audivimus, et intellectus possibilis simul cum specie impressa est sufficiens principium operationis intellectualis, ideoque existentibus phantasmatibus intellectus ulteriore complemento non indiget. Ergo voluntas ut causa efficiens actionis intellectualis non immediate in ipsum intellectum imprimit, sicut neque voluntas, cum actu volens finem seipsam movet ad actum electionis, sibi motum praeivum ad actum electionis imprimit. Sic igitur voluntas per modum agentis movet intellectum.

**95.** Sed contra doctrinam propositam exsurgit haec difficultas, quod ea admissa processus in infinitum sequi videatur. Nam voluntas non potest movere, nisi prius aliquod bonum ei ab intellectu exhibeatur. Ergo operatio intellectus praecedit operationem voluntatis. „Si igitur ad intelligendum movet voluntas, oportebit, quod etiam illud velle praecedat aliud intelligere et illud intelligere aliud velle, et sic in infinitum, quod est impossibile.“ Ad difficultatem hanc Angelicus respondet:

„Ad tertium dicendum, quod non oportet procedere in infinitum, sed statur in intellectu sicut in primo. Omnem enim voluntatis motum necesse est, quod praecedat apprehensio, sed non omnem apprehensionem praecedit motus voluntatis; sed *principium considerandi et intelligendi est aliquod principium intellecti-*

*rum altius intellectu nostro, quod est Deus, ut etiam Aristoteles dicit (Eth. l. 7 c. 18), et per hunc modum ostendit, quod non est procedere in infinitum.*"

Verba S. Doctoris accuratam considerationem merentur; nam sicut hic primi motus intellectus, ita alibi etiam primi actus voluntatis Deo ut causae efficienti a S. Thoma adscribuntur; et sicut hic, ita etiam ibi auctoritatem Aristotelis invocat. Ergo inquirendum est, quomodo Deus ut primum intelligens sit principium considerandi et intelligendi pro illis actibus, qui non a voluntate hominis imperantur.

Ex ipsa difficultate proposita et responso dato iam patet, non tantum illum actum, qui simpliciter primus in vita est, sed omnem actum, qui non ex imperio voluntatis procedit, ideoque omnem intellectionem, quam in aliquo negotio tractando primo habemus, ad Deum ut causam agentem referendam esse.

Cur autem S. Thomas eam primam intellectionem non in ipsam naturam intellectus, sed in Deum reducit? Numquid natura intellectus ex se ad primum actum efformandum impotens et sic ea impotentia per influxum Dei praeivium supplenda est? Hoc utique dici nequit, ut Caietanus recte notat: „*Impotentia enim in primis falso imponitur intellectui*, quoniam et sensus exterior aut saltem aestimativa, quam clarius patet active operari, sufficit ex se exire in actum secundum, si reducitur in actum primum ab obiecto, nullo praecedente appetitu, ut patet de primis sensationibus brutorum. Nec est minoris efficacia intellectus possibilis informatus specie obiecti, quam sensus informatus

specie sensibili. Unde quemadmodum non oportet ponere altius motivum sensuum ad primas sensationes quoad exercitium actus, sed ipsa sensuum natura sufficit, ita nec in intellectu. *Sufficit enim ad hoc naturalis vis intelligendi indita animae mediante intellectu agente et possibili*“ (in h. 1.).

Neque illae intellectiones primae in Deum ut primum intelligens referendae sunt illo modo, quo dicimus, ea, quae in inferioribus rebus per accidens, casu et fortuito fiunt, in Deum ut primam causam omnia praeordinantem et disponentem reducenda esse, ut idem *Caietanus* observat; nam primae et universalissimae cognitiones nequaquam casu acquiruntur, sed potius ipsa natura duce, quapropter illa prima principia etiam naturaliter nobis indita esse dicuntur.

*Ideo dicendum est, primos actus intellectus, qui independenter a voluntate fiunt, sive sint simpliciter primae, sive saltem in aliqua serie operationum, eodem modo Deo ut primo agenti et moventi attribuendos esse, quo opera naturae irrationalis ipsi adscribimus, ut in l. I c. 1 late expositum est. Ad cuius rei evidentiam considerandum est, iuxta doctrinam D. Thomae finem esse primam causam et causam omnium causarum.*

„Prima inter omnes causas est finis. Cuius ratio est, quia materia non consequitur formam, nisi secundum quod movetur ab agente; nihil enim reducit se de potentia in actum. Agens autem non movet nisi ex intentione finis; si enim agens non esset determinatum ad aliquem effectum, non magis ageret hoc quam illud. Ad hoc ergo, quod determinatum effectum producat, necesse est, quod determinetur ad aliquid certum, quod habet rationem finis. Haec autem determinatio sicut in rationali natura per rationalem fit appetitum, qui

dicatur voluntas, ita in aliis fit per inclinationem naturalem, quae dicitur appetitus naturalis“ (1 2 q.1 a.2).

Iamvero intellectus in illis primis actibus, qui praecedunt imperium voluntatis, non determinatur per appetitum rationalem, ergo in eos fertur appetitu *naturali*. Illa vero, quae per meram inclinationem naturalem ad agendum moventur, non sibi praestituunt finem, sed finis eis praestitutus est ab eo, qui ipsam naturam eiusque inclinationem dedit, quapropter non dicuntur agere vel movere, sed potius *agi et moveri ab alio*, quamvis et ipsa actionem eliciant. Sicut ergo omnia opera naturae irrationalis Deo adscribuntur ut causae principali, qui eis tamquam instrumentis utitur (ib.), ita etiam illae operationes intellectus, quae non diriguntur a voluntate rationali tamquam motore, et proinde mere naturales sunt, ad Deum tamquam primum principium dirigens et movens reduci debent. Sunt enim et ipsae propter finem aliquem; cum ergo eis finis non praestituatur ab homine per rationis iudicium se movente, dicendum est, finem eis determinari et praestitui a Deo institutore naturae. Et sic verum est, quod D. Thomas ait: „Principium considerandi et intelligendi est aliquod principium intellectivum altius intellectu nostro, quod est Deus.“ Quamvis ergo natura intellectus agentis et possibilis cum speciebus impressis per se sufficiat ad eliciendos hos primos actus, tamen, *quia intellectus non sibi ipsi inclinationem ad eos actus dedit, sed eam a Deo accepit, ideo recte dicitur, eos actus potius a Deo esse quam ab ipsa natura.*

## CAPUT TERTIUM.

**Intellectus humanus eatenus quoque dicitur a Deo moveri, quatenus omnes eius operationes providentia divina diriguntur.**

**96.** Operationis intellectualis duplex principium est: virtus intellectiva et species intelligibilis; propterea quidquid unum vel alterum causat, cognitionis intellectualis quoque causa est. Virtus intelligendi a solo Deo esse et conservationem sui esse habet; et hac ratione solus Deus in intellectu interius operatur. Quamvis actus intelligendi a sola anima immediatione suppositi eliciantur, tamen a Deo efficiuntur immediatione virtutis creativae et conservativae, quae ipse Deus est. Haec in c. 1 exposita sunt.

Quod autem species intelligibiles attinet, intellectus angelicus species omnes, quae ad naturalem eius cognitionem pertinent, simul cum esse a Deo accepit; intellectus vero humanus eas ope intellectus agentis paulatim a rebus sensibilibus haurit. Uterque intellectus simul cum specie intelligibili principium sufficiens operationis intellectualis in actu primo est. Ad actualem autem usum specierum aliqua causa movente indiget. Et ad primum quidem usum, qui voluntatis imperium antecedit, intellectus a solo Deo movetur per inclinationem vel instinctum naturalem, sicut res irrationales ad suas operationes moventur; ad ceteras autem in-

tellectiones movetur a voluntate, ut in c. 2 ostensum est.

*Praeter illos duos modos expositos S. Thomas duobus in locis adhuc tertium docet, secundum quem omnes operationes intellectus, non solum eae, quae imperium voluntatis antecedunt, sed etiam eae, quae ex illo causantur, ad Deum tamquam primum motorem referendi sunt. De hoc tertio modo nunc agendum est.*

**97.** *Summa theol. 1 2 q. 109 a. 1* S. Doctor inquit, „*utrum homo sine gratia aliquid verum cognoscere possit*“. Ad quaestionem in corpore articuli ita respondet:

„Respondeo dicendum, quod cognoscere veritatem est usus quidam vel actus intellectualis hominis, quia secundum Apostolum (Eph. 5, 13) „omne, quod manifestatur, lumen est“. Usus autem quilibet quendam motum importat, large accipiendo motum, secundum quod intelligere et velle motus quidam esse dicuntur secundum Philosophum (de Anima l. 3 t. 28). Videmus autem in corporalibus, quod ad motum non solum requiritur forma, quae est principium motus vel actionis, sed etiam requiritur motio primi moventis. Primum autem movens in ordine corporalium est corpus caeleste. Unde quantumcumque ignis habet calorem perfectum, non alteraret nisi per motionem corporis caelestis. Manifestum est autem, quod sicut motus omnes corporales reducuntur in motum caelestis corporis sicut in primum movens corporale, ita omnes motus tam corporales quam spirituales reducuntur in primum movens simpliciter, quod est Deus. *Et ideo, quantumcumque natura aliqua corporalis vel spiritualis ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere, nisi moveatur a Deo; quae quidem motio est secundum suae providentiae rationem, non secundum necessitatem naturae, sicut motio corporis caelestis. Non solum autem a Deo est omnis motio sicut a primo movente, sed etiam ab ipso est omnis formalis perfectio sicut a primo actu.*



*Sic igitur actio intellectus et cuiuscumque entis creati dependet a Deo quantum ad duo: uno modo, inquantum ab ipso habet perfectionem sive formam, per quam agit, alio modo, inquantum ab ipso movetur ad agendum.*"

Addit deinde, lumen intelligibile naturale esse de se sufficiens ad cognoscenda ea omnia, in quorum notitiam homo per sensibilia possit devenire; ad ea autem cognoscenda, quorum notitia ex sensibilibus obiectis hauriri nequeat, necessarium esse lumen infusum fidei vel prophetiae.

98. Similiter S. Thomas loquitur in *Boëtium de Trin. q. 1 a. 1*. Refutata opinione Avicennae, secundum quem intellectus agens aliqua substantia separata est, dicit, secundum Aristotelem et doctrinam Scripturae in homine admittendam esse aliquam potentiam intellectivam, scilicet activam et passivam, vel intellectum agentem et possibilem.

„Unde sicut aliquae potentiae activae naturales suis passivis coniunctae sufficiunt ad operationes naturales, ita *etiam anima hominis habens in se potentiam activam et passivam sufficit ad perfectionem veritatis*. Cum autem quaelibet virtus creata sit finita, erit eius efficacia ad determinatos effectus limitata. Unde in aliquos effectus non potest, nisi nova virtus addatur; sic igitur sunt quaedam intelligibiles veritates, ad quas se extendit efficacia intellectus agentis, sicut principia, quae naturaliter homo cognoscit, et ea, quae ab his deducuntur, et ad haec cognoscenda non requiritur nova lux intelligibilis, sed sufficit lumen naturaliter inditum. Quaedam vero sunt, ad quae principia praedicta non se extendunt, sicut sunt ea, quae sunt fidei, et rationis facultatem excedentia, ut futura contingentia et alia huiusmodi; et haec cognoscere mens humana non potest, nisi divinitus novo lumine illustretur superaddito lumini naturali. Quamvis autem non requiratur novi luminis additio ad cognitionem eorum, ad

quae naturalis ratio se extendit, requiritur tamen *divina operatio*. *Praeter operationem enim, qua Deus rerum naturas instituit, singulis formas et virtutes proprias tribuens, quibus possent suas operationes exercere, operatur etiam in rebus opera providentiae, omnes rerum virtutes ad actus proprios dirigendo et movendo*. Ita enim universa creatura divinae gubernationi subicitur, sicut instrumenta subduntur gubernationi artificis et qualitates naturales virtuti animae nutritivae, ut dicitur 2 de Anima. Unde sicut ex calore naturali sequitur opus digestivae secundum regulam, quam imponit calori ipsi vis digestiva, et omnes virtutes inferiores corporum operantur, secundum quod diriguntur et moventur ex virtutibus corporum caelestium, ita omnes virtutes activae operantur, secundum quod diriguntur et moventur a Creatore. Sic igitur in omni cognitione veritatis indiget mens humana divina operatione, sed *in naturaliter cognitis non indiget nova luce, sed solo motu et directione eius*; in aliis autem etiam nova illustratione.“

**99.** His duobus testimoniis, praesertim primo, *Thomistae* communissime utuntur ad demonstrandum, S. Thomam praemotionem physicam docuisse. Dicunt enim, iis clarissime doceri, Deum non solum perfectiones formales, i. e. virtutes activas, rebus conferre et conservare, sed eas etiam ad singulos actus movere, sicut artifex instrumentum ad operandum applicat.

Verum haec conclusio tunc tantum e verbis citatis legitime deduci posset, si ex iis solide demonstraretur, omnes res creatas ideoque ipsum quoque intellectum ad singulos actus a Deo *immediatione suppositi* applicari et moveri tali motione, quae in impressione cuiusdam impulsus physici praevii consistat. Hanc vero demonstrationem *Thomistae* ad hunc usque diem praetermiserunt.

Imo tantum abest, ut ex textibus allatis necessitas

praemotionis physicae probari possit, ut ex iis potius contrarium sine negotio deduci possit. Textus enim non loquuntur de motione physica, qua ipse Deus immediatione suppositi intellectum ad quemcumque actum applicat, sed *de motione Dei mediata, quae a causis creatis virtute divina agentibus efficitur.*

**100.** Perpendantur diligenter verba S. Doctoris in *1 2 q. 109 a. 1*: „Manifestum est autem, quod sicut motus omnes corporales reducuntur in motum caelestis corporis sicut in primum movens corporale, ita omnes motus tam corporales quam spirituales reducuntur in primum movens simpliciter, quod est Deus.“ Deus hic dicitur *movens primum simpliciter*. Atqui primum movens est illud, quod sub se alia moventia sibi subordinata habet, sicut anima, quae mediante manu et baculo lapidem movet, primum movens in hoc ordine moventium est. Primo moventi opponitur movens *proximum* et immediatum, quod aliam causam subordinatam moventem non habet. Atqui si Deus omnes et singulas res corporales et spirituales physice prae-moveret per impulsum ab ipso solo immediate impressum, ad quem efficiendum nulla causa creata physica efficientia cooperari potest, iam non esset primum movens, sed movens proximum et immediatum. Ergo S. Thomas hic non de praemotione physica, sed de motione divina, quae mediantibus causis creatis Deo subordinatis fit, loquitur.

**101.** Porro S. Doctor dicit, eodem modo, quo motus corporales reducuntur in corpus caeleste sicut in primum movens corporale, omnes motus corpo-

rales et spirituales reducendos esse in Deum ut primum movens simpliciter. Atqui corpus caeleste non immediate omnia corpora inferiora applicat ad motus suos, i. e. ad generationem, alterationem et motum localem, sed hoc facit mediantibus aliis corporibus. Ergo neque Deus immediate omnes res creatas ad agendum applicat praemotione physica.

**102.** In utroque textu Angelicus affirmat, motionem Dei fieri secundum suae providentiae rationem vel Deum in rebus operari opera providentiae omnes rerum virtutes ad actus proprios dirigendo et movendo. Atqui *ratio* providentiae, secundum quam creaturae ad finem suum ordinantur, immediate quidem a mente divina usque ad minutissima excogitata et praemeditata est, sed *executio* eiusdem a causis creatis in virtute Dei instrumentaliter agentibus perficitur, ut S. Thomas expresse docet. (*C. g.* 3, 77; 1 q. 103 a. 6; *de Ver.* q. 5 a. 8 ss.) Ergo etiam illa motio, qua intellectus creatus ad assecutionem veritatis dirigitur, mediantibus causis creatis fit.

**103.** In a. 1 q. 1 in *Boëtium* D. Thomas id, quod iam in c. 1 audivimus, iterum repetit: „Unde sicut aliquae potentiae activae naturales cum suis passivis coniunctae sufficiunt ad operationes naturales, *ita etiam anima habens in se potentiam activam et passivam sufficit ad perfectionem veritatis.*“ Atqui si potentia activa et passiva animae, i. e. intellectus agens et possibilis ad operationes suas indigerent praemotione physica, quae virtus instrumentalis physica a Deo recepta est, tam parum anima ex se ad perfectionem veritatis sufficeret, quam instrumentum ex se sufficit ad opus artis efformandum.

Ergo eiusmodi praemotio physica ut virtus instrumentalis superaddita non requiritur, sicut neque ad operationes naturales, ut in l. I. c. 1 multis testimoniis Angelici demonstravimus.

**104.** Attendenda est etiam differentia, quam D. Thomas inter motionem corporis caelestis et motionem Dei assignat his verbis: „*quae quidem motio (Dei) est secundum suae providentiae rationem, non secundum necessitatem naturae, sicut motio corporis caelestis*“. (1 2 q, 109 a. 1.) Corpus caeleste agit caeco modo; non enim cognoscit res inferiores sibi subditas, neque eas disponit et ordinat, neque unam prae alia magis promovet et dirigit, sed, quantum ex ipso est, necessitate naturali omnia corpora inferiora aequali modo et uniformiter virtute sua attingit; quod ergo eius influxu hic ignis, ibi equus generatur, non corpori caelesti, sed varietati rerum inferiorum eius influxum participantiumtribuendum est. At *Deus agit ut intelligens et volens*. Totus enim ordo causarum creatarum ab eius infinita sapientia ita praeconceptus et praemeditatus est, ut nihil, ne minimum quidem, ab ipsis fieri possit, quod Deus non ab aeterno praesciverit et intenderit vel saltem permittere decreverit; proinde omnis activitas causarum secundarum omnisque motio, qua una alteram ad agendum applicat, ad ipsum tamquam causam primam *praeordinantem et praedisponentem* reduci debet. Ergo etiam omnes causae creatae, a quibus intellectus creatus in actuali assecutione veritatis dependet, ita a Deo ordinatae sunt, ut intellectus nihil veri cognoscere possit, quin a Dei providentia dirigatur. Nam cognitio veritatum naturalium a multis causis

naturalibus dependet: a complexione corporis et organorum, ab obiectis externis sensibus apprehensis, ab educatione in familia, a magistrorum instructione, a profectu scientiarum, a conversatione cum aliis, a libris editis et sexcentis aliis, quae causae omnes intellectum in assecutione veritatis magis vel minus promovent. Inquantum ergo haec et similia omnia usque ad minutissima a divina providentia praeordinata sunt, omnis evolutio intellectus humani, incipiendo a cognitione primorum principiorum usque ad ultimum actum huius vitae, imò etiam in altera vita, divinae providentiae subicitur, ita ut nec in ullum actum exire valeat, quin a Deo mediante influxu causarum aliarum moveatur.

**105.** Ergo motio illa, qua intellectus creatus ad quemlibet actum suum indiget et qua a Deo moveri debet, comparanda est cum illa, de qua Angelicus *de Pot. q. 3 a. 7, 1 q. 105 a. 5 et C. g. 3, 67* loquitur, i. e. *cum motione applicativa*, quae quidem immediate in rebus inferioribus per causas creatas fit, sed ad Deum ut primum movens reducenda est. Ex quo, ut iam monuimus, iterum apparet, quanta circumspectione in interpretanda doctrina D. Thomae procedendum sit. Cum enim ipsi usitatum sit, Deo ea opera tamquam causae principali adscribere, quae per creaturas tamquam instrumenta sua facit, is vehementer falleretur, qui putaret, omnem motum, qui ab Angelico a Deo fieri dicitur, ab eo immediate suppositi provenire. Ex hac autem suppositione, ni fallor, ii procedebant, qui in operibus S. Thomae ubique praemotionem physicam clare et indubitate expressam inveniri posse putabant.





## LIBER TERTIUS.

**De Deo operante in voluntate humana tum  
in ordine naturae tum in ordine gratiae.**



## Praenotanda.

**106.** Controversia inter theologos catholicos de cooperatione Dei cum actionibus causarum creatarum a tribus saeculis usque ad nostra tempora existens maxime, imo fere unice, versatur circa quaestionem, quomodo concursus divinus cum libertate arbitrii creati ita conciliari possit, ut hinc voluntatis libertas, illinc perfectum dominium Dei integre salvetur. Qui praedeterminationem physicam respuunt, hoc ideo faciunt, quia putant, ea libertatem voluntatis humanae periclitari et persumdari; qui vero eam admittunt, ex ea ratione potissimum moventur, quod nulla alia ratione sufficienter explicari possit, quomodo Deus ut supremus dominus, in cuius manu corda hominum sunt, voluntatem quamcumque, etiam obduratissimam, infallibiliter ad se convertere possit, si voluerit, et quomodo gratiae divinae in conversione peccatorum praecipuae partes adscribi debeant.

Cum igitur haec controversia quaestiones vitales theologiae attingat, a quarum solutione iterum plurimae aliae dependent, certe maxime interest scire, quidnam in hac re sentiat D. Thomas, Princeps scholae, cuius doctrinam magisterium ecclesiasticum tam saepe et tam impense commendavit et tamquam normam tutam omnibus proposuit.

Materiam in hoc libro tractandam in duas partes dividimus, quarum prima de operatione Dei in voluntate humana in ordine naturae, altera de

eadem operatione in ordine supernaturali gratiae aget. Quia vero S. Thomas non raro de utraque operatione in uno eodemque loco tractat, fieri non poterit, ut haec divisio stricte in omnibus observetur.

## PARS PRIMA.

**De Deo operante in voluntate humana in ordine naturae.**

### CAPUT PRIMUM.

**Deus immediate in omni operatione voluntatis operatur, quatenus facultatem voluntatis cum inclinatione naturali in bonum et finem ultimum dat et conservat, nulla superaddita praedeterminatione physica.**

#### Articulus primus.

**Deus immediate in omni operatione voluntatis operatur, quatenus eidem inclinationem naturalem in bonum confert.**

**107.** In l. II c. 1 demonstravimus, iuxta doctrinam D. Thomae intellectum humanum a Deo moveri, inquantum ei virtutem intelligendi, i. e. intellectum agentem et possibilem dat et praeter hanc motionem non requiri aliam per modum praemotionis physicae superadditam. Virtus intellectus agentis praesenti phantasmate ex se sufficit, ut speciem intelligibilem efformet et intellectui possibili imprimat; intellectus autem possibilis specie intelligibili formatus non indiget ulteriore complemento interno virtutis suae ad actualem intellectionem.



Cum his plane concordant ea, quae Angelicus de motione voluntatis humanae docet. Voluntas enim ex sua natura inclinata est ad appetendum bonum vel felicitatem, quae inclinatio innata et naturalis utique non re ab ipsa facultate voluntatis distinguitur. Igitur Deus ut prima causa voluntatem movet ad omnes operationes suas conferendo ei hanc inclinationem habitualement et entitativam ad bonum et felicitatem eamque continue in esse conservando. Ex hac inclinatione tamquam principio activo, supposita praesentia obiecti per intellectum propositi, in actum secundum transire potest, quin praeterea nova motione physica transeunter impressa indigeat. Hanc doctrinam S. Thomas multis in locis clarissime proponit.

108. *Summa theol.* 1 q. 105 S. Doctor agens de modo, quo Deus ut gubernator totius universi res singulas ad operationes proprias movet, a. 4 inquit, „*utrum Deus possit movere voluntatem creatam*“.

„Respondeo dicendum, quod sicut intellectus, ut dictum est (art. praec.) movetur ab obiecto et ab eo, qui dedit virtutem intelligendi, *ita voluntas movetur ab obiecto, quod est bonum, et ab eo, qui causat virtutem volendi*. Potest autem voluntas moveri sicut ab obiecto a quocumque bono, non autem sufficienter et efficaciter nisi a Deo. Non enim sufficienter aliquid potest movere aliquod mobile nisi virtus activa moventis excedat vel saltem adaequet virtutem passivam mobilis. Virtus autem passiva voluntatis se extendit ad bonum in universali; est enim eius obiectum bonum universale, sicut et intellectus obiectum est ens universale. Quodlibet autem bonum creatum est quoddam particulare bonum; solus autem Deus est bonum universale. Unde ipse solus implet voluntatem et sufficienter eam movet ut obiectum. *Similiter autem et virtus volendi a solo*

*Deo causatur. Velle enim nihil aliud est quam inclinatio quaedam in obiectum voluntatis, quod est bonum universale. Inclinare autem in bonum universale est primi moventis, cui proportionatur ultimus finis, sicut in rebus humanis dirigere ad bonum commune est eius, qui praeest multitudini. Unde utroque modo proprium est Dei movere voluntatem, sed maxime secundo modo interius eam inclinando.*“

Duplici ergo modo voluntas a principio *externo* moveri potest, *ab obiecto* quoad specificationem, *a causa voluntatis* tamquam agente quoad exercitium. Primo modo voluntas moveri potest a quolibet bono, etiam particulari, non tamen efficaciter vel necessario, quia voluntas ad nihil necessariam inclinationem habet nisi ad bonum universale. Cum ergo solus Deus sit bonum universale, in se habens omnem plenitudinem bonitatis, ipse solus inclinationem voluntatis sufficienter quietare potest, quod tamen non fit nisi in patria.

*Ex parte vero agentis solus Deus voluntatem ut agens exterius movere potest*, quia ipse solus principium internum omnis actus voluntarii, quod est inclinatio in bonum universale, dare potest.

Inclinationem in bonum universale, scilicet non in bonum hoc vel illud, sed in bonum simpliciter et perfectum, quod est beatitudo et felicitas propria, esse *principium, fundamentum et radicem omnis actualis volitionis*, tam aperte a S. Thoma docetur, ut de hac re nullum dubium esse possit. „Cum beatitudo sit finis humanae vitae, *quidquid voluntas appetit facere, ad beatitudinem ordinat. . . Quilibet appetitus in beatitudinem ordinatur.*“ (4 d. 49 q. 1 a. 3 qc. 4.) „In volendo primo volumus ultimam perfectionem et ultimum finem, cuius appetitus nobis naturaliter inest, et *propter ipsum*

*appetimus alia.*“ (In Ioann. c. 8 lect. 6 n. 4.) „Sicut natura est voluntatis fundamentum, ita appetibile, quod naturaliter appetimus, est aliorum appetibilium principium et fundamentum. In appetibilibus autem finis est fundamentum et principium eorum, quae sunt ad finem, cum quae sunt propter finem, non appetantur nisi ratione finis.“ (de Ver. q. 22 a. 5.) „Necesse est, quod omnia, quae homo appetit, appetit propter ultimum finem“ (1 2 q. 1 a. 6; cf. ib. q. 10 a. 1; 1 q. 82 a. 1).

Et quia inclinatio in bonum universale est principium omnis motus voluntatis, ideo etiam *principium activum* est. „Circa voluntatem manifestum est, quod est aliquod principium activum naturale. Nam voluntas naturaliter inclinatur in ultimum finem; finis autem in operativis habet rationem principii naturalis; ergo *inclinatio voluntatis est quoddam principium activum respectu omnis dispositionis, quae per exercitium in parte affectiva acquiritur*“ (de Virt. in comm. a. 8).

Sic igitur Deus, cum voluntati simul cum sua natura inclinationem naturalem in bonum confert, quae principium activum et impulsivum respectu omnium operationum voluntatis est, ipsam ad omnes et singulos actus effective interius movet. Et sic Dei proprium est movere voluntatem „*interius eam inclinando*“, i. e. dando ei inclinationem naturalem et fundamentalem in bonum universale.

**109.** Quaeritur autem, num Deus praeter inclinationem habitualement ad bonum et felicitatem voluntatem moveat etiam motione alia speciali per praedeterminationem physicam. Certe in corpore articuli eius ne mentio quidem fit; imo ex textu

et contextu praemotio physica excluditur. Nam cum D. Thomas inquirat, utrum Deus possit movere voluntatem creatam, non poterat, si adaequatam responsionem dare voluit, eam motionem silentio praeterire, qua voluntatem quam maxime moveret. Atqui si Deus voluntatem ad singulos actus physica praedeterminatione moveret, profecto per eam sensu plenissimo moveret. Iamvero S. Doctor diserte docet, Dei proprium esse movere voluntatem „*maxime secundo modo interius eam inclinando*“, i. e. dando ei inclinationem naturalem in bonum universale. Ergo praedeterminatio physica ei plane ignota est.

Et hoc magis confirmatur ex contextu. Nam absoluto tractatu de creatione Angelicus inde a q. 103 agit de gubernatione mundi. Ad gubernationem autem pertinent duo, scilicet conservatio rerum in esse, de qua sermo est in q. 104, et operatio Dei continua in rebus creatis, vel, ut nos dicere consuevimus, *concursus divinus* cum operationibus causarum secundarum; et de hoc tractatur in q. 105, quae inscribitur: „de mutatione creaturarum a Deo.“ Hic singulae mutationes, quae in rebus creatis per operationem Dei fieri possunt, prius seorsim enumerantur, scilicet: utrum Deus possit immediate movere materiam ad formam (a. 1); utrum Deus possit immediate movere aliquod corpus (a. 2); utrum Deus moveat immediate intellectum creatum (a. 3); utrum Deus possit movere voluntatem creatam (a. 4); deinde generaliter quaerit, utrum, Deus operetur in omni operante (a. 5); denique transit ad opera miraculosa, quae Deus in rebus creatis praeter ordinem naturae facere potest

(a. 6—8). Cum ergo D. Thomas in q. 105 ex professo de cooperatione Dei cum actionibus creaturarum vel de concursu divino agat, non poterat, si putasset, ad singulos actus causarum secundarum novum influxum specialem applicativum ex parte Dei requiri, eum silentio praeterire, praesertim cum ille influxus novus et specialis, ut *Thomistae* tenent, formaliter et essentialiter ipse concursus sit. Atqui de tali influxu apud S. Thomam in tota q. 105 ne vestigium quidem apparet, cum ea applicatio, cuius in a. 5 mentionem facit, non a Deo immediate, sed mediantibus creaturis fiat. Ergo considerato contextu certum apparet, S. Doctorem praedeterminationem physicam nescisse.

**110.** Atque hoc ex responsionibus ad difficultates clare elucet. Ad *obiectionem primam*, voluntatem ideo non posse a Deo moveri, quia omne motum ab alio cogitur, voluntas autem cogi nequit, respondet:

„Dicendum, quod illud, quod movetur ab altero, dicitur cogi, si moveatur contra inclinationem propriam; sed si moveatur ab alio, quod ipsi dat propriam inclinationem, non dicitur cogi, sicut grave, cum moveatur deorsum a generante, non cogitur. Sic igitur Deus movendo voluntatem non cogit ipsam, quia dat ei eius propriam inclinationem.“

Ergo solutio difficultatis in eo est, quod Deus voluntatem movendo ideo non cogit, quia dat ei eius propriam inclinationem, i. e. *naturalem appetitum boni universalis*. Et hoc illustratur exemplo motus naturalis corporis gravis, quod cadendo deorsum a generante, quod est movens per se, non cogitur, quia ab eo inclinationem internam ad hunc motum accepit, scilicet formam gravitatis.

Si vero generans corpus grave moveret non per formam naturalem gravitatis, sed motione praeter naturam impressa, illud certe cogeret motusque talis violentus esset. Quid ergo dicendum est de actu voluntatis, ad quem a Deo movetur non per inclinationem naturalem in bonum, sed per praemotionem physicam praeter eius naturam impressam? Nonne talis actus violentus esset? Et quomodo D. Thomas difficultatem solvisset, si eiusmodi praemotionem necessariam putasset? Unusquisque primo aspectu facile videt, eius responsionem prorsus ineptam esse, si Deus voluntati praeter inclinationem naturalem aliam motionem non naturalem conferret.

**111.** Ad difficultatem secundam, contradictionem in eo inveniri, quod aliquid voluntarie i. e. ex se, et simul ab alio moveatur, Angelicus respondet:

*„Dicendum, quod moveri voluntarie est moveri ex se, id est, a principio intrinseco; sed illud principium intrinsecum potest esse ab alio principio extrinseco; et sic moveri ex se non repugnat ei, quod movetur ab alio.“*

Ergo moveri ex se est moveri a principio intrinseco. Illud autem a principio interno movetur, quod vi huius principii in actum secundum transit, sicut si lapis vi formae gravitatis deorsum cadit. Quod autem in actum transit a principio sibi non interno, sicut si lapis impulsu quodam a causa externa collato sursum proicitur, non movetur ex se. Atqui voluntas movetur voluntarie et ex se; ergo transit in actum secundum a principio sibi naturaliter inhaerente, i. e. ab inclinatione habituali in bonum sibi a Deo data, non vero per praemotionem physicam praeter naturam a Deo im-



pressam. Quia tamen illud principium internum a principio externo, i. e. a Deo est, ideo recte dici potest, voluntatem a Deo moveri eo modo, quo corpus grave a generante deorsum moveri dicitur.

Hoc D. Thomas in *responsione ad 3* iterum repetit:

„Si voluntas ita moveretur ab alio, quod ex se nullatenus moveretur“ (i. e. si in actum secundum transiret per motionem ei praeter naturam a Deo impressam), „opera voluntatis non imputarentur ad meritum vel demeritum; sed quia per hoc, quod movetur ab alio“ (qui dat ei inclinationem ad bonum universale), „non excluditur, quin moveatur ex se, ut dictum est, ideo per consequens non tollitur ratio meriti vel demeriti.“

**112.** *Summa theol. 1 2 q. 9 a. 6* Aquinas quaerit, „*utrum voluntas moveatur a Deo solo sicut ab exteriori principio.*“ Ad quam quaestionem in corpore articuli ita respondet:

„Respondeo dicendum, quod *motus voluntatis est ab intrinseco, sicut et motus naturalis.* Quamvis autem rem naturalem possit aliquid movere, quod non est causa naturae rei motae, tamen motum naturalem causare non potest, nisi quod est aliququaliter causa naturae. Movetur enim lapis sursum ab homine, qui naturam lapidis non causat; sed hic motus non est lapidi naturalis; *naturalis enim motus eius non causatur nisi ab eo, quod causat naturam.* Unde dicitur (8 Phys. t. 29, 30, 31 et 32), quod generans movet secundum locum gravia et levia. Sic ergo hominem voluntatem habentem contingit moveri ab aliquo, qui non est causa eius; sed *quod motus voluntarius eius sit ab aliquo principio extrinseco, quod non est causa voluntatis, est impossibile. Voluntatis autem causa nihil aliud esse potest quam Deus.* Et hoc patet dupliciter. Primo quidem ex hoc, quod voluntas est potentia animae rationalis, quae a solo Deo causatur per creationem, ut dictum est (1 q. 90 a. 1 et 2). Secundo vero ex hoc, quod voluntas habet ordinem ad universale bonum; unde nihil aliud potest esse

voluntatis causa, nisi ipse Deus, qui est universale bonum; particularis autem causa non dat inclinationem universalem, unde nec materia prima, quae est in potentia ad omnes formas, potest causari ab aliquo particulari agente.“

Motui voluntatis essentielle est, ut a principio interno procedat, sicut et motui naturali. Ille vero motus a principio interno procedit, qui ex forma rei inhaerente eique vel naturali vel saltem aliquo modo connaturali sponte ita fluit, ut posita hac forma et positis omnibus requisitis externis nihil amplius ex parte subiecti ad actualem motum requiratur, ut patet in motu naturali corporis gravis et levis. Unde principium externum eatenus tantum in motum naturalem vel voluntarium influere potest, quatenus principium internum motus vel operationis dat. Atqui principium internum motus voluntarii est ipsa potentia voluntatis, quae ex natura sua non habet inclinationem nisi ad bonum universale. Ergo neque Deus ut principium *externum alio modo actum voluntatis causare potest, nisi quatenus voluntatem per creationem causat eique inclinationem in bonum universale indit.* Utique Deus etiam inclinationem specialem, quae inclinationem naturalem voluntatis excedit, eidem superaddere potest per infusionem habituum operativorum supernaturalium, ut in responsione ad 3 indicatur; sed actus ex illis habitibus provenientes iam non pertinent ad ordinem naturalem, de quo solo S. Thomas hic loquitur.

Atque *his praemotio physica evidenter ut naturae voluntatis absolute repugnans excluditur. Nam „quod motus voluntarius sit ab aliquo principio extrinseco, quod non est causa voluntatis, est*

*impossibile*“. Atqui motus voluntatis causatus per praemotionem physicam procederet a Deo ut a principio externo, *non quatenus est causa voluntatis* et inclinationis in bonum universale, sed *quatenus est causans in voluntate aliquid distinctum a principio interno*. Ideo talis actus esset violentus, quod voluntati absolute repugnat.

**113.** Quia ergo *de essentia actus voluntarii ordinis naturalis est, ut Deus eum non aliter causet quam imprimendo voluntati inclinationem in bonum universale* voluntatemque circa bona particularia eligenda indeterminatam relinquendo, patet, determinationem liberam ad bona particularia eligenda ad solam voluntatem pertinere, et hanc esse causam, cur voluntas, quamvis a Deo mota sit, peccare possit. Ita ipse S. Doctor obiectionem, quod voluntas, si a solo Deo moveretur, numquam moveretur ad malum, in responsione ad 3 solvit:

„Ad 3 dicendum, quod *Deus movet voluntatem hominis sicut universalis motor ad universale obiectum voluntatis, quod est bonum; et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle; sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum*. Sed tamen interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum, sicut in his, quos movet per gratiam.“

His paucis verbis quasi in compendio fere tota doctrina Aquinatis de operatione Dei in voluntate humana continetur. Duplex distinguitur hic motio Dei: una est *universalis*, alia *specialis*; illa datur omnibus, haec tantum quibusdam; illa movetur homo ad bonum universale, hac ad aliquod parti-

culare bonum; ex illa homo eligere potest bonum vel malum, ex hac tantum bonum; illa est necessaria pro omni actu in quocumque ordine, haec tantum in ordine supernaturali gratiae.

**114.** Antequam tamen responsum ad difficultatem perpendamus, necessarium est, significationem aliquorum terminorum in eo occurrentium accuratius definire, cum de hac non apud omnes interpretes constet et nonnulla aperte falsa Aquinati imponantur.

Ait D. Thomas: „Deus *movet* voluntatem“. De qua motione hic loquitur? Non de motione obiectiva, quae fit ex parte obiecti vel causae finalis, sed *de motione subiectiva, quae fit ex parte agentis et qua voluntas ad exercitium actus determinatur*. De hac sola enim agit totus articulus praesens, sicut etiam antecedens.

Potest autem aliqua res a principio externo duplici modo ad exercitium actus moveri, scilicet vel eo, quod ab eo simul cum natura principium internum motus accipit, vel eo, quod ab eo extrinsecus tantum per impulsum ad agendum determinatur. Exemplum habes in lapide, qui moveri potest aut a generante dante naturam aut ab homine, qui eius naturam non causat. Inter utramque motionem maximum discrimen est. Nam quod movet causando ipsam naturam, rei mobili simul cum natura aliquod principium internum confert, ex quo sponte et ex se sine ullo impulsu superaddito in actum transit, modo desit impedimentum; quod autem movet actione in ipsam naturam iam constitutam, non causat in eo principium naturale motus, sed solummodo actione transeunte eam impellit.

Quaeritur ergo, quamnam motionem D. Thomas prae oculis habeat, cum dicit: „Deus movet voluntatem?“ Non pauci *Thomistae* opinantur, eum hic loqui de motione, quae fit per impressionem alicuius impulsus non ad naturam voluntatis spectantem, vel de praemotione physica. Verum haec explicatio ex iis, quae in corp. art. dicuntur, plane falsa dicenda est, cum ibi S. Thomas expresse declaret, motum voluntatis necessario a principio interno procedere ideoque a principio externo causari non posse, nisi quatenus hoc principium ipsam voluntatem eiusque inclinationem internam causat: „Sic ergo hominem voluntatem habentem contingit moveri ab aliquo, qui non est causa eius; sed quod *motus voluntarius eius sit ab aliquo principio extrinseco, quod non est causa voluntatis, est impossibile.*“ Ergo Deus movet voluntatem praecise eo, quod eam creando causat, sicut lapidem ille deorsum movet, qui ei per generationem formam gravitatis dedit.

**115.** D. Thomas porro ait: „Deus movet voluntatem hominis sicut universalis motor ad universale obiectum voluntatis, quod est bonum.“ Universale obiectum voluntatis nihil aliud est ac bonum in universali vel in communi, ut Aquinas saepe expresse docet: „Bonum in communi, quod habet rationem finis, est obiectum voluntatis. (1 2 q. 9 a. 1.) „Virtus passiva voluntatis se extendit ad bonum in universali; est enim eius obiectum bonum universale, sicut intellectus obiectum est ens universale.“ (1 q. 105 a. 4.) „Voluntas vult naturaliter bonum, sed non determinate hoc bonum vel illud, sicut visus naturaliter videt colorem, sed non hunc vel illum determinate. Et propter hoc,

quidquid vult, vult sub ratione boni.“ (*de Ver. q. 22 a. 6 ad 5.*) „Obiectum voluntatis est *bonum et finis in communi*“. (*1 q. 82 a. 4.*) „Alia natura ordinatur ad aliquod particulare bonum et actiones eius sunt determinatae respectu illius boni; natura vero rationalis ordinatur *ad bonum simpliciter*. Sicut enim verum absolute obiectum est intellectus, ita et *bonum absolute* voluntatis.“ (*de Ver. q. 24 a. 7.*) „Obiectum intellectus est primum principium in genere causae formalis; est enim eius obiectum ens et verum; sed obiectum voluntatis est primum principium in genere causae finalis; *nam eius obiectum est bonum, sub quo comprehenduntur omnes fines*, sicut sub vero comprehenduntur omnes formae apprehensae.“ (*de Malo q. 6.*)

Deus ergo movet voluntatem hominis ad universale eius obiectum, quod est bonum, quatenus ei inclinationem confert, vi cuius omnia, quae rationem boni in se habent, appetere potest, et ex qua non determinatur ad hoc potius quam illud, sed tantum ad bonum absolute volendum.

**116.** Quia autem voluntas ex natura sua nihil velle potest, in quo ratio boni non inveniatur, ideo S. Thomas addit: „*Et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle.*“ Sicut enim visus, cuius obiectum formale color in universali est, nihil videre potest, quod coloratum non sit, et sicut intellectus, cuius obiectum formale ens universale est, nihil cognoscere potest, quod non sit ens, ita etiam voluntas, cuius obiectum bonum universale est, nihil velle potest, quod ei non tamquam bonum ab intellectu proponatur. Ex quo sequitur, motionem Dei universalem esse fundamentum et causam omnium volitionum particularium.



**117.** Praeterea notandum est, *quoad rem idem esse dicere, Deum movere voluntatem ad bonum universale, et Deum movere voluntatem ad finem ultimum vel beatitudinem in communi.* Bonum enim rationem finis habet. Quia ergo voluntas non ad bonum hoc vel illud particulare naturaliter determinata est, sed bonum absolute et simpliciter pro objecto habet, ideo finis eius ultimus non potest consistere in bono aliquo limitato et particulari, sed in bono perfecto, quod omne bonum in se comprehendit. Talis finis ultimus non est nisi beatitudo. Sicut igitur voluntas nihil velle potest nisi sub ratione boni communis, ita etiam nihil velle potest, quod non ad finem eius ultimum vel beatitudinem in communi ordinetur. Desiderium enim beatitudinis, ut antea ex S. Thoma declaravimus, radix et principium activum omnium volitionum est.

**118.** Denique ex dictis manifestum est, illam motionem Dei, de qua D. Thomas hic loquitur, non dari ad aliquem singularem actum tantum, sed *eam semel collatam pro omnibus actibus ordinis naturalis sufficere*, quia voluntas quidquid vult, ex hac inclinatione in bonum universale cum eius natura identificata vult, sicut etiam forma gravitatis lapidi per generationem collata sufficit, ut non semel tantum, sed etiam iteratis vicibus deorsum cadere possit.

**119.** Ex his iam diiudicari potest, quam parum recte aliquis Thomista recentior, scilicet *R. P. R. Schultes O. P.* (in folio periodico: „*Theologische Revue*“ 1921, p. 260) mentem Angelici explanaverit dicens, illud bonum universale, ad quod voluntas a Deo movetur, esse *ipsum Deum, qui est uni-*

*versale bonum*, cum in corp. art. dicatur: „voluntas habet ordinem ad universale bonum; unde nihil aliud potest esse voluntatis causa, nisi ipse Deus, qui est universale bonum“.

Nam S. Thomas in resp. ad 3 non loquitur de motione, qua Deus voluntatem ad bonum universale, quod ipse est, ordinat, sed de motione „ad *universale obiectum voluntatis, quod est bonum*“. Atqui Deus numquam dicitur universale obiectum voluntatis; neque S. Doctor, si illud obiectum universale Deum intellexisset, hoc explicasset per verbum: quod est *bonum*, sed dixisset: quod ipse est. Nomen „bonum“ absolute adhibitum non significat ipsum Deum, sed rationem boni in communi. Accedit, quod in explicatione memorata difficultas proposita insoluta maneret. Ostendendum enim erat, quomodo, si solus Deus ut principium externum voluntatem movet, voluntas a Deo per peccatum averti possit; proinde declarandum erat, motionem ex parte Dei talem esse, ut voluntas etiam ea stante non ad Deum, sed ad bonum creatum converti possit. Hanc difficultatem Angelicus non solvisset, sed potius auxisset, si respondisset, Deum motione sua omnia ad se convertere. Si enim Deus omnia ad se convertit, quomodo cum hac motione conciliari potest, quod voluntas peccando a Deo recedat? Verba autem ex corp. art. citata ad rem non sunt, cum D. Thomas ex eo, quod voluntas ordinem habeat in bonum universale, i. e. in rationem communem et universalem boni, recte concludat, talem ordinem imponi non posse nisi ab eo, qui est universale bonum, scilicet Deus. Nam quodlibet bonum creatum est particulare bonum, ut 1 q. 105 a. 4 dicitur. Atqui

bonum particulare non potest dare nisi inclinationem particularem. Cum ergo voluntas naturaliter non in bonum hoc vel illud inclinata sit, sed inclinationem universalem habeat, qua omne, quod bonum est, amplecti possit, nemo voluntatis causa esse potest praeter ipsum Deum, qui est universale bonum omnia bona in se continens.

**120.** Postquam sensum verborum Aquinatis accurate determinavimus, iam ipsum responsum ad difficultatem considerare oportet.

Ad objectionem, voluntatem humanam numquam ad malum moveri posse, si a solo Deo moveatur, S. Thomas respondet negando consequentiam. Hoc enim tunc tantum sequeretur, si Deus ipsam naturam voluntatis talem condidisset, ut ex se determinata esset non solum ad bonum in universali, sed etiam ad bona particularia. Cum enim determinatio naturalis ab auctore naturae proveniat et Deus auctor mali esse nequeat, numquam fieri potest, ut aliquid ex determinatione sibi a Deo data ad malum moveatur. Ideo, si voluntas ad ea omnia, quae appetit, a Deo naturaliter determinata esset, tam parum ad malum peccando deflectere posset, quam lapis ex forma gravitatis sursum moveri potest. At Deus voluntati non dedit inclinationem naturalem ad bona particularia, sed solum ad bonum et finem ultimum in communi. „*Deus movet voluntatem hominis sicut universalis motor ad universale obiectum voluntatis, quod est bonum.*“

Haec motio universalis absolute necessaria est ad omnem actum, quo voluntas bona particularia appetit. Nam, ut iam ex S. Thoma audivimus, volitio boni in communi et beatitudinis indeterminate sumptae principium, radix et fundamentum

omnis volitionis particularis est, quia homo, quidquid vult, non vult, nisi quia bonum est et ad felicitatem ordinatur. Propterea Angelicus addit: „*Et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle.*“

Ad bona autem particularia voluntas non iam ex natura sua inclinata est, et proinde ad ea volenda non a Deo ut auctore naturae determinatur, sed homo ipse se determinat mediante ratione; et quia in electione bonorum particularium rectus ordo ad finem ultimum, qui Deus est, praetermitti potest, ideo fieri potest, ut homo non semper bonum verum, sed etiã apparens tantum velit et sic peccet. „*Sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum.*“

121. Hinc iam facile diiudicari potest, quid in omni motu libero voluntatis (de motibus indeliberatis in c. 2 tractabitur), sive bono sive malo, Deus, et quid homo faciat et qua ratione homo sub motione divina a bono vero deviare possit.

Et Deus quidem voluntatem non determinat ad bonum particulare eligendum neque determinatione naturali et permanente neque determinatione transeunter impressa, sed solum efficit, ut quidquid velit, sub ratione boni velit et ad finem ultimum naturaliter volitum ordinet. Deus enim in ordine naturae non aliter influit in operationes voluntatis nisi causando eius naturam et inclinationem naturalem, ut in corp. art. dictum est; ergo *id tantum efficit, quod in iis naturale est.* Oportet enim in voluntate distinguere id, quod naturae, et id, quod voluntatis est. Qua de re S. Thomas ait:

„Natura autem et voluntas hoc modo ordinata sunt, ut ipsa voluntas quaedam natura sit, quia omne, quod

in rebus invenitur, natura quaedam dicitur. Et ideo in voluntate oportet invenire non solum id, quod voluntatis est, sed etiam quod naturae est. *Hoc autem est cuiuslibet naturae creatae, ut a Deo sit ordinata in bonum, naturaliter appetens illud. Unde et voluntati ipsi inest naturalis quidam appetitus sibi convenientis boni; et praeter hoc habet appetere aliquid secundum propriam determinationem*, non ex necessitate, quod ei competit, inquantum voluntas est. Sicut autem est ordo naturae ad voluntatem, ita se habet ordo eorum, quae naturaliter vult voluntas, ad ea, respectu quorum a se ipsa determinatur, non ex natura. Et ideo, sicut natura est voluntatis fundamentum, ita appetibile, quod naturaliter appetitur, est aliorum appetibilium principium et fundamentum. In appetibilibus autem finis est fundamentum et principium eorum, quae sunt ad finem, cum, quae sunt propter finem, non appetantur nisi ratione finis. Et ideo, quod voluntas de necessitate vult, quasi naturali inclinatione in ipsum determinata, est finis ultimus, ut beatitudo et ea, quae in ipso includuntur, ut est cognitio veritatis et alia huiusmodi“ (de Ver. q. 22 a. 5; cf 1 2 q. 10 a. 1).

Cum ergo voluntas ut natura a Deo ordinata sit in bonum, quod naturaliter appetit, et in ultimum finem, propter quem omnia alia vult, et hoc desiderium beatitudinis in omni actu voluntatis, etiam libero includatur ut ratio movens, sicut in cognitione conclusionis includitur cognitio principiorum, ideo in omni operatione, quam voluntas elicit, distinguere oportet id, quod naturae est, et id, quod voluntatis secundum propriam determinationem est. *Id, quod naturae est, a Deo ut auctore naturae provenit, id, quod voluntas secundum propriam determinationem appetit, ad voluntatem ipsam referendum est.* Id autem quod a natura et eius auctore est, semper bonum est, quia, ut Angelicus ait, cuiuslibet naturae creatae est, ut a Deo sit ordinata in bonum, naturaliter appetens illud; id

autem, ad quod voluntas seipsam determinat, non semper verum bonum est.

Hoc D. Thomas pluries inculcat. „*Voluntas secundum suam naturam est bona, unde et actus eius naturalis semper est bonus; et dico actum naturalem, prout homo vult felicitatem naturaliter, esse, vivere et beatitudinem.*“ (*de Malo q. 2 a. 3 ad 2.*) „Nullus actus habet rationem peccati, nisi inquantum est praeter rationem naturae agentis voluntarii. In quolibet autem ordine actuum prius est actus naturalis, sicut in intelligendo primo intelliguntur principia et per ipsa intelliguntur alia; et in volendo similiter primo volumus ultimam perfectionem et ultimum finem, cuius appetitus naturaliter nobis inest; et propter ipsum appetimus alia. *Quod autem secundum naturam fit, non est peccatum.*“ (*Joann. c. 8 lect. 6 n. 4.*) „Quandocumque aliquis beatitudinem appetit, actualiter coniungitur ibi appetitus naturalis et rationalis. *Ex parte appetitus naturalis semper ibi est rectitudo; ex parte appetitus rationalis quandoque ibi est rectitudo, quando scilicet appetitur ibi beatitudo, ubi vere est; quandoque autem perversitas, quando appetitur, ubi vere non est*“ (4 d. 49 q. 1 a. 3 qc. 3).

Cum ergo Deus in operatione quacumque liberi arbitrii non causet nisi id, quod naturale est, nempe volitionem boni simpliciter et ultimi finis, ad voluntatem, quatenus voluntas est, pertinent ea omnia, quae non ex naturali inclinatione, sed ex propria determinatione vult, scilicet electio boni particularis huius prae illo, quare S. Thomas ait: „*Sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum.*“ Cum enim omnia particularia bona non



appetantur nisi ratione ultimi finis, qui est beatitudo inderminate sumpta, et particularia bona non necessario nectantur cum illo fine ultimo, ideo voluntas ad hoc, ut hoc particulare bonum prae alio velit, aliqua determinatione indiget; determinatio ista autem fit ope rationis inquirentis et dictantis, hoc bonum hic et nunc eligendum esse. In hac vero inquisitione et deliberatione error accidere et sic fieri potest, ut voluntas a Deo recedat et ad peccatum deflectat.

**122.** Ita demum apparet, difficultatem obiectam responso D. Thomae perfecte solutam esse. Conceditur namque maior propositio argumenti, Deum non esse causam nisi bonorum, et distinguitur eius minor: Voluntas numquam moveretur ad malum, si a solo Deo moveretur ad omnia, quae in actu eius inveniuntur, *Concedo*; si a Deo movetur tantum ad ea, quae in actu ad naturam et non ad propriam determinationem voluntatis spectant, *Nego*. Actus enim peccati, si secundum naturam spectatur, necessario bonus est bonitate naturali et sub hoc respectu a Deo causatur; malus est, quatenus a libera determinatione voluntatis procedit, et sic a Deo non causatur. „*Dicendum, quod deformitas non consequitur speciem actus, secundum quod est in genere naturae; sic autem a Deo causatur; sed consequitur speciem actus, secundum quod est moralis, prout causatur ex libere arbitrio.*“ (de Malo q. 3 a. 2 ad 2.)

**123.** Contra explicationem datam huius loci, qui Thomistis recentioribus praedeterminationem physicam propugnantibus semper difficilis visus est, ita obicit Alvarez (De aux. div. gratiae l. 3 disp. 21

n. 12): „Ad alium locum ex p. 2 q. 9 respondetur, quod in illo solum intendit docere S. Thomas, voluntatem nostram a solo Deo determinari quantum ad specificationem ad bonum in communi. Sed in ordine ad hoc vel illud bonum in particulari non solum praedeterminatur a Deo, sed etiam ipsa voluntas seipsam per deliberationem determinat et seipsam movet tamquam determinans proximum sub motione et praedeterminatione primi moventis et primi determinantis universa.“

Verum haec non est interpretatio textus, sed effugium inane, quod in verbis S. Thomae non solum non fundatur, sed cum eis pugnat et eius responsionem plane ineptam reddit. Nam id, quod voluntatem quoad specificationem movet, non est Deus, sed obiectum ab intellectu propositum; illa autem causa, quae voluntati inclinationem ad obiectum propositum dat, eam movet quoad exercitium et per modum agentis (cf. a. 1 h. q.). Proinde Deus praecise ideo, quod voluntati talem inclinationem contulit, ut ex natura sua bonum et felicitatem necessario appetat, eam *quoad exercitium* movet, sicut ille, qui gravitatem dat, corpus grave per modum agentis et quoad exercitium deorsum movet, ut ipse D. Thomas in corpore articuli declarat. Et quia Deus voluntatem movet ad universale bonum, cuius appetitus in omni actu voluntatis includitur, ut verbis Caietani utar (in h. l.) ideo etiam universalis motor quoad exercitium est, cum inclinatio a Deo voluntati indita active ad omne exercitium eiusdem concurret. Sed quoad particularia bona eligenda ipsa voluntas se determinat per consilium rationis, nullo autem modo ad hoc bonum prae illo eligendum a Deo physice prae-

determinatur, quia voluntati essenziale est, ut eius motus a principio interno procedat, praedeterminatione autem non ad principia interna voluntatis pertinet. Operari enim interius in voluntate tantum ille dicitur, qui intra terminos essentiae eius operatur, vel ille, qui dat esse, non vero, qui perfectiones ad essentiam superadditas causat, ut Angelicus 2 *Sent. d. 8 q. 1 a. 5 ad 3 dicit* (vide textum n. 54). Dare praedeterminationem autem non est causare essentiam voluntatis, sed ad essentiam aliquid superaddere. Manet inconcussa doctrina D. Thomae, Deum in ordine naturae voluntatem quoad exercitium non movere nisi per inclinationem ad bonum universale ei inditam.

Praeterea admissa explicatione per *Alvarez* data responsum S. Doctoris difficultatem ingentem e praedeterminatione physica oriundam nullo modo solvisset, imo ne tetigisset quidem. Obiectio enim ex eo processerat, quod a Deo bono nihil potest physice moveri in malum. Si ergo Deus voluntatem ad quemlibet actum physice praedeterminaret, numquam actus malus sequi posset. Ad hoc, inquam, S. Doctor non respondisset. Neque dici potest, rationem possibilitatis peccandi indicari per hoc, quod „homo per rationem se determinat ad volendum hoc vel illud,“ quia in sententia *Alvaresii* homo etiam ad consilium rationis iterum a Deo praedeterminatur.

**124.** Neque maioris pretii habenda est interpretatio *P. A. M. Dummermuth* (S. Thomas et doctrina praemotionis physicae. Paris 1886 p. 358 s), qui putat, S. Thomam voluisse affirmare, voluntatem numquam moveri ad malum, quando a solo Deo movetur, posse autem peccare, quando seipsam

per deliberationem rationis moveat; distinguendos enim esse aliquos actus primos, qui deliberationem rationis praecedant, et ad hos a solo Deo voluntatem moveri, et actus sequentes, ad quos sub Deo prae-movente ipsa voluntas se determinat.

At vero gratis omnino fingitur, D. Thomam in responsione de duabus classibus actuum loqui, quorum una a solo Deo ut motore unico, altera autem a Deo prae-movente et a voluntate ut motore secundario procedat. De illis actibus, ad quos solus Deus movet, qui sunt actus primi mere naturales et indeliberati, Angelicus locutus erat in a. 4. Hic vero loquitur non de motione ad quosdam speciales actus, *sed de motione universali*, quae ad omnes actus voluntatis se extendit, vel ut ipse ait, *de motione, sine qua homo non potest aliquid velle sive indeliberate sive deliberate*. Deinde secundum hanc quoque interpretationem S. Thomas non solvisset difficultatem neque demonstrasset, quomodo voluntas, si a solo Deo ut principio externo moveatur, ad malum moveri possit. Evidens enim est, voluntatem peccare non posse, nisi libera sit et seipsam determinare possit ad eligendum bonum particulare, quod sit verum bonum vel apparens bonum. Ergo, ut obicienti satisfaceret, D. Thomae ostendendum erat, talem liberam determinationem voluntati manere etiam sub motione Dei, quod et fecit, ut exposuimus. Secundum istam interpretationem autem difficultatem non solvisset, quia non demonstrasset, quomodo voluntas sub praemotione, quae utpote a Deo bono veniens, nonnisi ad bonum esse potest, voluntas ad malum deflectere valeat; hoc tamen omnino faciendum erat, quia praemotio physica secundum *Thomistas* neque ex se indiffe-

rens est neque a libero arbitrio creato ullo modo modificari et specificari potest.

**125.** *Contra gentiles 3, 88* S. Thomas varias rationes affert, cur substantiae creatae intellectuales non possint esse causa directe electionum et voluntatum nostrarum, quarum duae ultimae ad materiam praesentem spectant.

„Amplius, violentum, ut dicitur in 3 Eth. (c. 2) est, cuius principium est extra nihil conferente vim passo. Si igitur voluntas moveatur ab aliquo exteriori principio, erit violentus motus. Dico autem moveri a principio extrinseco, quod moveat per modum agentis et non per modum finis. Violentum autem voluntario repugnat. *Impossibile est ergo, quod voluntas moveatur a principio extrinseco quasi ab agente, sed oportet, quod omnis motus voluntatis ab interiori procedat. Nulla autem substantia creata coniungitur animae intellectuali quantum ad sua interiora nisi solus Deus, qui est causa esse ipsius et sustinens eam in esse.* A solo igitur Deo potest motus voluntatis causari.“

Vis argumenti in hoc est, quod omnis motus voluntatis necessario ab interiore principio procedit, quia secus violentus esset, quod motui voluntario repugnat. Ad hoc autem, ut aliquis motus voluntatis ex interiore principio procedat, requiritur, ut ex aliqua forma sibi innata et naturali sponte et ex se in actum secundum transeat, dummodo omnia requisita exteriora adsint, ut videri potest in corpore gravi, quod ex forma gravitatis sponte in terram cadit remoto impedimento. Si vero aliquid non sponte et ex se, sed ex motione principii exterioris agentis in motum vel actionem transit, motus vel operatio erit violenta. Ex quibus consequitur, nullum exterius agens motum voluntarium causare posse, nisi quod ipsum principum internum motus

voluntarii causat, sicut etiam motum naturalem causare non potest nisi generans, quod formam dat, ex qua ille motus sequitur. Atqui solus Deus principium internum motus voluntarii, scilicet virtutem volendi, causare potest, quia ipse solus est causa esse animae et sustinens eam in esse. Ergo solus Deus potest motus voluntatis causare.

His vero praemotio physica voluntatis evidenter excluditur. Nam si virtus volendi, dato etiam obiecto, non sufficeret ad actualem volitionem, nisi prius a Deo praemoveretur, ratio, cur voluntas in actualem volitionem transeat, non esset in ipsa, neque motus eius a principio interno procederet, sicut etiam lapis, si ad cadendum deorsum impulsu causae proicientis indigeret, non naturaliter, sed violenter moveretur.

**126.** Idem S. Thomas in sequente argumento magis evolvit.

„Adhuc, violentum opponitur naturali et voluntario motui, quia utrumque oportet, quod sit a principio intrinseco. *Agens autem exterius sic solum naturaliter movet, inquantum causat in mobili intrinsecum principium motus, sicut generans, quod dat formam gravitatis corpori gravi generato movet ipsum naturaliter deorsum.* Nihil autem aliud extrinsecum movere potest absque violentia corpus naturale nisi forte per accidens, sicut removens prohibens, quod magis utitur motu naturali vel actione, quam causet ipsum. *Illud igitur solum agens potest causare motum voluntatis absque violentia, quod causat principium intrinsecum huius motus, quod est potentia ipsa voluntatis. Hoc autem est Deus, qui animam solus creat, ut in secundo ostensum est (c. 21 et 87).* Solus igitur Deus potest movere voluntatem per modum agentis absque violentia.“

Hic S. Thomas explicitis verbis dicit: „Agens exterius sic solum naturaliter movet, inquantum



causat in mobili intrinsecum principium motus.“ Ergo si agens exterius non solum principium internum motus causaret, sed illud principium motu physico superaddito moveret, sicut si generans lapidem ei non solum formam gravitatis daret, sed etiam impulsu physico superaddito deorsum proiceret, motus sequens non esset naturalis, sed violentus. Ergo a pari, si Deus non tantum principium internum motus voluntarii, quod est potentia ipsa voluntatis, causaret, sed illud insuper physico impulsu ad agendum moveret et applicaret, motus sequens non esset voluntarius, quod repugnat. Ergo Deus non alio modo actum voluntatis causat, nisi quatenus virtutem volendi dat et in esse conservat.

**127.** *Comp. Theol. c. 129* D. Thomas demonstrat, solum Deum movere voluntatem hominis, hoc argumento:

„Cum actus voluntatis sit inclinatio quaedam ab interiori ad exterius procedens, et comparetur inclinationibus naturalibus, sicut inclinationes naturales rebus naturalibus solum insunt a causa suae naturae, ita actus voluntatis a solo Deo est, qui solus causa est naturae rationalis voluntatem habentis. Unde patet, quod non est contra arbitrii libertatem, si Deus voluntatem hominis moveat, sicut non est contra naturam, quod Deus in rebus naturalibus operatur, sed tam inclinatio naturalis quam voluntaria a Deo est, utraque proveniens secundum conditionem rei, cuius est; sic enim Deus res movet, secundum quod competit earum naturae.“

Textus hic perfecte concordat cum ultimo argumento c. 88 l. 3 C. g. modo explicato. Actus voluntatis in hoc conveniunt cum inclinationibus naturalibus, quod procedunt a principio interno. Atqui

„inclinationes naturales rebus naturalibus solum insunt a causa suae naturae,“ i. e. inclinationes naturales non possunt alio modo causari a causis externis, nisi inquantum hae causant naturas rerum, sicut generans hoc solo modo lapidem naturaliter deorsum movere potest, quod ei formam gravitatis dat, quae est principium naturale huius motus. *Ergo etiam motus voluntatis a principio externo causari non potest, nisi inquantum illud ipsam naturam rationalem voluntatem habentem causat, quod principium solus Deus est.* Ergo Deus non potest alio modo causare actum voluntatis nisi quatenus voluntatem causat et conservat.

Inde, quod Deus voluntatem non movet, nisi inquantum virtutem volendi dat, D. Thomas infert: „Unde patet, quod non est contra arbitrii libertatem, si Deus voluntatem hominis movet“; nam qui ipsam facultatem liberi arbitrii dat, libertatem actuum eius non destruit, sed potius efficit. „Sic enim Deus res movet, secundum quod competit eorum naturae,“ quatenus scilicet omnibus ea agendi principia confert, quae ab eorum natura exiguntur. Et ita optime illa duo componi possunt: Deus est prima causa actus liberi, et nihilominus liberum arbitrium est causa sui actus. Qua de re S. Thomas alibi ait:

„Dicendum, quod liberum arbitrium est causa sui motus, quia homo per liberum arbitrium seipsum movet ad agendum. Non tamen est de necessitate liberi arbitrii, quod sit prima causa sui id, quod liberum est, sicut nec ad hoc, quod aliquid sit causa alterius, requiritur, quod sit prima causa eius. Deus igitur est prima causa movens et naturales causas et voluntarias. *Et sicut naturalibus causis movendo eas non aufert, quod actus earum sint naturales, ita movendo causas voluntarias*

*non aufert, quin actiones earum sint voluntariae, sed potius hoc in eis facit; operatur enim in unoquoque secundum eius proprietatem.*“ (1 q. 83 a. 1 ad 3.)

Quae verba per miram exegesim non raro ad praemotionem physicam applicantur, quasi Angelicus diceret, Deum per praedeterminationem physicam non auferre libertatem, sed potius hoc efficere, ut actus sint liberi, cum tamen secundum mentem eius eiusmodi praemotio naturae voluntatis absolute repugnet. Deus ut causa prima movendo ideo voluntarietatem actuum non aufert, sed potius facit, quia illud principium internum dat, ex quo actus voluntarii sunt, sicut et naturalitatem motuum in rebus naturalibus efficit, quia iis principia interna confert, quibus naturaliter ad eos inclinantur. „Sicut non est contra rationem naturae, quod motus naturae sit a Deo, sicut a primo movente, inquantum natura est quoddam instrumentum Dei moventis, ita non est contra rationem actus voluntarii, quod sit a Deo, inquantum voluntas a Deo movetur. *Est tamen communiter de ratione naturalis et voluntarii motus, quod sint a principio intrinseco*“ (1 2 q. 6 a. 1 ad 3).

128. Quantopere S. Thomas inimicus sit omnis praemotionis vel praedeterminationis physicae et ad rationem actus voluntarii postulet, ut solummodo a principio interno permanente procedat, maxime elucet ex a. 1 de Caritate, ubi opinionem Magistri impugnat affirmantis, caritatem esse ipsum Spiritum sanctum. „Ut huius opinionis intellectus plenius habeatur, sciendum est, quod actum dilectionis, quo Deum et proximum diligimus, magister posuit quiddam creatum in nobis, sicut et actus ceterarum virtutum, sed ponebat differen-

tiam inter actus caritatis et actus aliarum virtutum, quod Spiritus sanctus ad actus aliarum virtutum movet animam mediantibus quibusdam habitibus, qui virtutes dicuntur, sed ad actum dilectionis movet voluntatem immediate per seipsum absque aliquo habitu.“ Ergo quaestio, de qua ibi agitur, haec est: *Potestne Spiritus sanctus immediate per se sine habitu caritatis infuso tamquam principio interno permanente voluntatem ad actum caritatis supernaturalem movere?* Et ad hanc Angelicus ita respondet:

„Sed haec opinio omnino stare non potest. Sicut enim naturales actiones et motus a quodam principio intrinseco procedunt, quod est natura, ita et actiones voluntariae oportet quod a principio intrinseco procedant. Nam sicut inclinatio naturalis in rebus naturalibus appetitus naturalis nominatur, ita in rationalibus inclinatio apprehensionem intellectus sequens actus voluntatis est. Possibile autem est, quod res naturalis ab aliquo exteriori agente ad aliquid moveatur non a principio intrinseco, puta cum lapis proicitur sursum. Sed quod talis motus vel actio non a principio intrinseco procedens naturalis sit, omnino est impossibile, quia in se contradictionem implicat. Unde, cum contradictoria esse simul, non subsit divinae potentiae, nec hoc a Deo fieri potest, ut motus lapidis sursum, qui non est a principio intrinseco, sit ei naturalis. Potest quidem lapidi dare virtutem, ex qua sicut ex principio extrinseco sursum naturaliter moveatur; non autem ut motus iste sit naturalis, nisi ei alia natura detur. Et similiter non potest hoc divinitus fieri, ut aliquis motus hominis vel interior vel exterior, qui sit a principio extrinseco, sit voluntarius; unde omnes actus voluntatis reducuntur sicut in primam radicem in id, quod homo naturaliter vult, quod est ultimus finis. Quae enim sunt ad finem, propter finem volumus. Actus igitur, qui excedit totam facultatem humanae naturae, non potest esse homini voluntarius, nisi superaddatur naturae humanae aliquid intrinsecum voluntatem perficiens, ut talis actus a principio intrin-

*seco proveniat. Si igitur actus caritatis in homine non ex aliquo habitu interiori procedat, naturali potentiae superaddito, sed ex motione Spiritus sancti, sequetur alterum duorum: vel quod actus caritatis non sit voluntarius, quod est impossibile, quia hoc ipsum diligere est quoddam velle; aut quod non excedat facultatem naturae, et hoc est haereticum. Hoc igitur remoto sequetur primo quidem, quod actus caritatis sit actus voluntatis; secundo dato, quod actus voluntatis possit esse totaliter ab extrinseco, sicut actus manus vel pedis, sequetur etiam, si actus caritatis sit solum a principio exteriori movente, quod non sit meritorius. Omne enim quod non agit secundum formam propriam, sed solum secundum quod est motum ab altero, est agens instrumentaliter tantum, sicut securis agit prout est mota ab artifice. Sic igitur, si anima non agit actum caritatis per aliquam formam propriam, sed solum secundum quod est mota ab exteriori agente, scilicet Spiritu sancto, sequetur, quod ad hunc actum se habeat ut instrumentum tantum; non ergo in homine erit hunc actum agere vel non agere; et ita non poterit esse meritorius; haec enim sola meritoria sunt, quae in nobis aliquo modo sunt; et sic totaliter tollitur meritum humanum, cum dilectio sit radix merendi."*

**129.** Mirum sane est, quod hic textus, qui perspicuitate sua omnibus aliis longe antecellit, a theologis in dirimenda controversia nostra nullam considerationem invenit. Ad quaestionem propositam, num Spiritus sanctus voluntatem per seipsum immediate sine habitu infuso ad actum caritatis movere possit, *Thomistae* iuxta principia sua respondere debent, id absolute loquendo possibile esse; nam cum ipsi admittant, a peccatore ante infusionem quorumcumque habituum actus supernaturales et liberos fieri posse ex sola praemotione physica supernaturali, nulla ratio est, cur hanc possibilitatem respectu actus caritatis negent; imo multi ex illis ultro concedunt, actum contritionis

ex caritate perfectae ante iustificationem non ex habitu caritatis, sed ex sola praemotione physica elici. At vero S. Thomas explicitis verbis asserit, id absolute impossibile esse, actumque talem aut non voluntarium aut non supernaturalem aut saltem non liberum et meritorium esse.

Ratio huius assertionis est, quod actiones voluntariae sicut actiones naturales a *principio interno* procedere debent; principium autem internum est forma rei inhaerens eamque perficiens. Ad naturalitatem autem motus vel actionis insuper requiritur, ut forma, ex qua motus vel actio sequitur, rei mobili vel agenti ex natura sua conveniat. Si vero forma naturam rei mobilis excedit, actus sequens ad ordinem supernaturalem pertinet.

**130.** Deinde ex verbis Angelici accuratius determinari potest, quid ipse nomine *principii interni* intelligat. Scilicet principium interum non est omne id, quod a re mobili ante actualement motum recipitur et ex quo motus causatur. Nam, ut in textu dicitur, „potest quidem (Deus) lapidi dare virtutem, ex qua sicut *ex principio extrinseco* sursum naturaliter movetur; non autem, ut motus iste sit naturalis, nisi ei alia natura detur“. Ergo si Deus lapidi manente eius natura et forma gravitatis virtutem daret, i. e. impulsus quendam, ex quo naturaliter sursum moveretur, illa virtus, quamvis in lapide reciperetur, nihilominus secundum Angelicum „*principium extrinsecum*“ esset motusque ex ea sequens violentus. Pari modo securis, qua artifex utitur, ante actualement incisionem ab eo impulsus physicum recipit, quo ad incidendum movetur; nihilominus motus securis violentus et secundum terminologiam D. Thomae *totali-*



*ter* a principio externo est. Ergo ut motus vel actio a principio interno procedere dici possit, adhuc requiritur, ut illud principium *forma quaedam permanens rei habitualiter inhaerens* sit; si forma illa naturalis est, sequitur motus vel actio naturalis, si vero supernaturalis est, sequitur actio supernaturalis.

**131.** Porro duplex principium externum distingui debet, quod actionem vel motum causare potest. Aut enim principium externum movens rei mobili principium internum motus et operationis confert et hoc mediante eam movet; et sic nihil prohibet, quominus etiam motus naturales et actiones voluntariae a principio externo causentur; ita generans ignem naturaliter sursum movet et Spiritus sanctus mediante habitu caritatis voluntatem ad actum caritatis movet. Aut principium externum nullam formam imprimit et solo impulsu transeunte movet; et tunc motus vel actio dicitur *totaliter* a principio externo procedere et violentiam importat.

**132.** Denique Angelicus duplex genus instrumentorum distinguit. Aliqua enim sunt instrumenta, quae *mere instrumentaliter* operantur, scilicet ea, quae ab agente principali nullum principium internum operationis accipiunt, sed solum agunt, secundum quod ab alio mota sunt, sicut securis agit prout mota est ab artifice; et haec instrumenta omnis libertatis expertia sunt. Aliqua autem sunt instrumenta, quae a causa principali ita moventur, ut principium internum operationis recipiant; et in his libertas agendi per se non excluditur; eiusmodi instrumentum est anima, quae

a Spiritu sancto per habitum ad actum caritatis movetur.

**133.** Redeamus nunc ad quaestionem in articulo tractatam. Actui voluntatis essentiale est, ut a principio interno, i. e. ab aliqua forma permanente procedat. Iamvero *hoc principium pro actibus voluntatis est inclinatio naturalis in bonum universale et beatitudinem perfectam.* „Omnes actus voluntatis reducuntur sicut in primam radicem in id, quod homo naturaliter vult, quod est ultimus finis.“ Haec inclinatio sufficit pro omnibus actibus, qui ordinem naturalem non excedunt, non vero sufficit pro actibus excedentibus facultatem naturalem, nisi principium internum supernaturale superaddatur. „Actus igitur, qui excedit totam facultatem humanae naturae, non potest homini esse voluntarius, nisi superaddatur naturae humanae aliquod intrinsecum voluntatem perficiens, ut talis actus a principio intrinseco proveniat.“

**134.** Iamvero si Spiritus sanctus voluntatem sine habitu supernaturali ad actum caritatis moveret, *aut eam moveret mediante principio interno mere naturali, i. e. mediante naturali inclinatione in bonum universale, et tunc actus caritatis non excederet facultatem naturae, quod sine haeresi affirmari nequit; aut eam moveret impulsu physico supernaturali vel per praemotionem supernaturalem, et tunc actus non esset voluntarius, quod repugnat. Insuper, etiamsi possibile esset, voluntatis actum totaliter esse a principio externo, tamen non esset meritorius et liber, quia voluntas non ageret nisi pure instrumentaliter, sicut securis agit mota ab artifice. Instrumentum, quod non*

ex se agit, sed solum inquantum ab altero movetur, non habet in sua potestate agere et non agere, ideoque non agit libere. *Ergo si Spiritus sanctus ad actum caritatis moveret per praemotionem physicam, tolleretur libertas et meritum huius actus.*

Inde etiam apparet, quam fallax sit argumentum, quod *Thomistae* ad defendendam praemotionem physicam inde petunt, quod iuxta D. Thomam omnes res creatae, voluntate libera non excepta, *agunt ut instrumenta mota a Deo*. Scilicet agunt ut instrumenta mota per impressionem formarum naturalium permanentium, non vero mota per impulsu a Deo transeunter collatum. Quod res naturales attinet, hoc iam constat ex iis, quae in l. I c. 1 dicta sunt; quod autem voluntatem attinet, in hoc articulo et alibi S. Thomas explicite monet, eam non agere instrumentaliter tantum. „*Dicendum, quod homo sic movetur a Deo ut instrumentum, quod tamen non excluditur, quin moveat se ipsum per liberum arbitrium*“ (1 2 q. 21 a. 4 ad 2). Et contra obiectionem, voluntatem a Deo motam non indigere habitu perficiente, sicut etiam instrumentum ad actionem artificialem peragendam non perficiatur per habitum, S. Thomas respondet: „*Dicendum quod ratio illa procedit de instrumento, cuius non est agere, sed solum agi. Tale autem instrumentum non est homo, sed sic agitur a Spiritu sancto, quod etiam agit, inquantum est liberi arbitrii, unde indiget habitu.*“ (1 2 q. 68 a. 3 ad 2.)

**135.** *De Malo q. 3 a. 3* S. Thomas inquit, „*utrum diabolus sit causa peccati*“. In corp. art. dicit, „quod causa aliquid movens multipliciter dicitur. Quandoque enim dicitur causa id, quod est dispo-

nens, vel quod est consilians, vel quod est praeci-  
piens; quandoque vero dicitur causa id, quod est  
causa perficiens; et haec proprie et vere causa  
dicitur, quia causa est, ad quam sequitur effectus“. Deinde exponit, diabolum posse esse causam pec-  
cati per modum persuadentis, inquantum volun-  
tati aliquod bonum particulare delectabile lege Dei  
prohibitum suggerit, non tamen voluntatem tali  
modo de necessitate moveri. Denique pergit:

*„Relinquitur ergo, quod causa perficiens et propria  
voluntarii actus sit solum id, quod operatur interius.  
Hoc autem nihil aliud esse potest quam ipsa voluntas  
sicut causa secunda et Deus sicut causa prima. Cuius  
ratio est, quia actus voluntatis nihil aliud est quam in-  
clinatio quaedam voluntatis in volitum, sicut et appeti-  
tus naturalis nihil aliud est quam inclinatio naturae  
ad aliquid. Inclination autem naturae est et a forma  
naturali et ab eo, qui dedit formam; unde dicitur, quod  
motus ignis sursum est ab eius levitate et a generante,  
quod talem formam creavit. Sic ergo motus voluntatis  
directe procedit a voluntate et a Deo, qui est voluntatis  
causa, qui solus in voluntate operatur et voluntatem  
inclinare potest, in quodcumque voluerit. Deus autem  
non est causa peccati, ut supra a. 1 et 2 h. q. ostensum  
est. Relinquitur ergo, quod nihil aliud sit directe causa  
peccati humani nisi voluntas.“*

Ergo actus voluntarii duplex est causa perficiens:  
voluntas ut causa secunda et Deus ut causa prima.  
Et Deus quidem est causa prima non per aliquam  
praemotionem physicam voluntati superadditam,  
sed eo solum, quod voluntatem creavit et in esse  
conservat, et sic semper *in ea interius operatur,  
dans ei esse, quod est intimum rebus*. Hoc autem  
probatur ex eo, quod actus voluntatis a principio  
interno procedere debet sicut actus naturalis.  
Actus autem naturalis est a duplici principio,

scilicet ex interno, quod est aliqua forma, et externo, *quod est dans illam formam*. Ita ignis movetur sursum per principium formale internum levitatis, et a generante dante hoc principium. Ita etiam actus voluntatis duplicem causam perficientem habet: Deum ut primam causam, inquantum virtutem volendi dat, et ipsam voluntatem, quae hac virtute utitur. Deus autem non est causa perficiens actum peccati, quia ex se voluntati non dat nisi inclinationem in beatitudinem et bonum universale; ergo sola voluntas humana est directe causa peccati.

**136.** Contra hoc obiciunt *Thomistae*, ex mente Angelici Deum voluntatem movere posse in quodcumque voluerit; hoc vero fieri non posse, si ei solam inclinationem in bonum universale det, quia ea voluntas non magis ad hoc quam ad illud bonum particulare inclinatur; ergo necesse est admittere aliam motionem, qua eam efficaciter et infallibiliter ad bonum quodcumque particulare volendum applicet. Verumtamen ex dictis iam manifestum est, secundum Angelicum Deum non alio modo interius in voluntate operari, quam quod ei esse dat et conservat; quomodo autem voluntatem mediante inclinatione ad bonum universale infallibiliter etiam ad bonum particulare eligendum movere possit, postea accuratius explicandum erit (in c. 4.) Ceterum ex *responsione ad 5 h. a.* perspicuum est, D. Thomam omnem praedeterminationem physicam voluntatis respuere.

Obiectio haec est: „Omne, quod se habet ad utrumlibet, indiget aliquo determinante ad hoc, quod exeat in actum. Sed liberum arbitrium hominis ad utrumlibet se habet, scilicet ad bonum et

malum. Ergo ad hoc, quod exeat in actum peccati, indiget, quod ab aliquo determinetur ad malum. Maxime autem hoc videtur fieri a diabolo, cuius voluntas est determinata ad malum. Ergo videtur, quod diabolus sit causa peccati.“ Ad quod Angelicus respondet:

„Dicendum, quod voluntas, cum sit ad utrumlibet, per aliquid determinatur ad unum, scilicet per consilium rationis, nec oportet, hoc esse per aliquod agens extrinsecum.“

S. Thomas concedit principium toties a Thomistis decantatum: „Quod est ad utrumlibet, debet determinari ad unum, ut in actum determinatum exeat.“ Sed negat consequens, quod inde deducunt, scilicet voluntatem ad unum determinandam esse ab aliquo agente externo, et affirmat, voluntatem seipsam determinare per consilium rationis. Cum autem dicit: „nec oportet hoc (ut ad unum determinetur) esse per aliquod agens externum,“ evidenter ipsum quoque Deum excludit, cum etiam Deus, quamvis in voluntate interius operetur, sit agens voluntati externum. *Ergo his verbis formalissime et clarissime omnis praedeterminatio physica negatur et determinatio actus soli voluntati adscribitur.*

**137.** Quamobrem non est mirum, quod Thomistae variis modis haec verba suae doctrinae fatalia emollire et in alium sensum deflectere conati sunt. *Dummermuth* (op. cit. p. 145) praeunte *Joanne a S. Thoma* (Cursus Theol. 1. p. q. 19 disp. 5 a. 4; ed. Paris 1883 t. III p. 391) putat, S. Doctorem nomine agentis extrinseci intelligere agens tale, quod tantum exterius agat, non autem illud, quod *interius* in ipsa voluntate operetur; ergo excludi



determinationem per diabolum, non vero per Deum, cum hic in ipsa voluntate agat.

Sed haec evasio prorsus vana est, imo ipsis verbis S. Doctoris contradicit. Nam quamvis hic saepissime affirmet, Deum interius in voluntate operari, tamen semper et ubique sine ulla exceptione Deum dicit *agens exterius* voluntati. Cf 1 2 q. 9 a. 6; q. 10 a. 4; q. 109 a. 2 ad 1; de Malo q. 6 in c. et ad 17; Quodl. 1 a. 7; in ep. ad Rom. c. 9 lect. 3.

Sana quoque ratio vetat, quominus Deus dicatur agens internum voluntati. Nam principium quidem actionis, quod Deus causat, aliquid voluntati internum vel potius ipsa voluntas est, sed Deus ut agens est suppositum distinctum a voluntate eique externum. Nam „agens divinum, quod est influens esse rebus, est causa essendi, quamvis rerum constitutionem non intret“. (de Ver. q. 2 a. 3 ad 20.) Agens internum voluntati est tantum ipsa voluntas et eae dispositiones, quae ei intrinsecus inhaerent, ut habitus sive acquisiti sive infusi. Denique Deus praedeterminando non ageret *interius* in voluntate, quia *agere interius est agere intra terminos essentiae voluntatis dando illi esse*. Vide de hac re n. 54 et 123.

Iuxta interpretationem P. Dummermuth S. Thomas diceret: Voluntas, cum sit ad utrumlibet, debet ad unum determinari ab alio, qui in ea interius operari potest; talis autem causa est solus Deus, non vero diabolum. Re autem vera S. Doctor oppositum dicit: Voluntas, cum sit ad utrumlibet, debet determinari, sed haec determinatio fit ab ipsa per consilium rationis, non vero ab agente alio.

138. Ceterum Joannes a S. Thoma, huius effugii vanitatem perspicuens, alio modo difficultatem eli-

minare tentat dicens: „Cum dicit Thomas q. 3 de Malo, quod non determinatur voluntas ab aliquo extrinseco agente, loquitur ad litteram de determinatione ad peccatum, in quo, licet possit ab aliquo suadente extrinseco determinari, non tamen ab aliquo agente, quia in malis voluntas est primum agensiciens et a nullo alio determinatur.“ (l. c.) Sed huic solutioni obstat, quod S. Doctor non solum de determinatione ad malum, sed etiam ad bonum loquitur. In obiectione enim dixerat: „Liberum arbitrium hominis ad utrumlibet se habet, scilicet *ad bonum et ad malum*.“ Et ad haec verba respondet: „Voluntas, cum sit ad utrumlibet (scil. ad bonum et ad malum), per aliquid determinatur ad unum (intellige: ut bonum vel malum eligat), scilicet per consilium rationis; nec oportet hoc (scil. quod ad bonum vel malum determinetur) esse per aliquod agens extrinsecum.“

**139.** Plane eadem est doctrina Doctoris Angelici in *Summa theol.* 1 2 q. 80 a. 1, ubi pariter quaestionem agit, „*utrum diabolus sit homini directe causa peccati*“. In corpore articuli haec respondet:

„Respondeo dicendum, quod peccatum actus quidam est. Unde eo modo potest esse aliquid directe causa peccati, per quem modum aliquis directe est causa cuius actus, quod quidem non contingit nisi per hoc, quod proprium principium illius actus movet ad agendum. Proprium autem principium actus peccati est voluntas, quia omne peccatum est voluntarium. Unde nihil directe potest esse causa peccati, nisi quod potest movere voluntatem ad agendum. Voluntas autem, ut supra dictum est (q. 9 a. 3, 4 et 6), a duobus moveri potest: uno modo ab obiecto, sicut dicitur, quod appetibile apprehensum movet appetitum; *alio modo ab eo*,

*quod interius inclinatur voluntatem ad volendum; hoc autem non est nisi ipsa voluntas vel Deus, ut supra ostensum est (loc. cit.). Deus autem non potest esse causa peccati.*"

Ad intelligenda ea, quae hic dicuntur, S. Doctor remittit ad q. 9 huius partis, cuius a. 6. iam n. 112 expendimus. In q. 9 agitur de motivo voluntatis, i. e. de causis eam moventibus. Ad hoc enim, ut voluntas actu velit, duo requiruntur: primo aliquod obiectum, in quod fertur, secundo aliqua causa, quae eam faciat de potentia actu volentem illud obiectum. Et obiectum quidem ab intellectu apprehensum voluntatem movet quoad specificationem actus; illa vero causa, quae eam de potentia in actum reducit, movet eam quoad exercitium. Iamvero ad exercitium voluntas potest moveri tum a seipsa tum a Deo. A seipsa movetur, inquantum volens finem seipsam movet ad volendum ea, quae sunt ad finem (a. 3). A Deo solo movetur ad primam volitionem actualem finis indeliberatam (a. 4); ad actus autem liberos, qui ex prima volitione sequuntur, voluntas movetur tum a seipsa ut causa secunda, tum a Deo ut causa prima (a. 6). Et Deus quidem ut universalis motor non movet nisi ad bonum universale, voluntas autem per rationem determinat se ad volendum bonum particulare vel verum vel apparens (a. 6 ad 3). Cum autem voluntas peccet non ex hoc, quod bonum universale appetit, sed ex hoc, quod bonum particulare apparet prae vero eligit, Deus non est causa peccati, sed sola voluntas. Ceterum etiam hic Angelicus docet, Deum voluntatem movere *interius eam inclinando*, i. e. dando esse et inclinationem naturalem ad bonum universale.

Et hanc expositionem consonam esse menti D. Thomae, clare apparet ex *responsione ad obiectionem tertiam*, quae est:

„Philosophus dicit in quodam cap. Eth. eudemicæ (l. 7 c. 18): Oportet esse quoddam principium extrinsecum humani consilii. Consilium autem humanum non solum est de bonis, sed etiam de malis. Ergo sicut Deus movet ad consilium bonum et per hoc est causa directe boni, ita diabolus movet hominem ad consilium malum, et per hoc sequitur, quod diabolus sit directe causa peccati.“

Ad hoc ita respondet: „*Philosophus dicit*“

„Dicendum, quod *Deus est universale principium omnis interioris motus humani*; sed quod determinetur ad malum consilium voluntas humana, hoc directe quidem est ex voluntate humana et diabolo per modum persuadentis vel appetibilia proponentis.“

Deus est universale principium omnis motus interioris humani, non solum illius, qui in bonum, sed etiam illius, qui in malum fertur; et nihilominus non est causa peccati, quia voluntatem non determinat ad malum consilium. Et hoc inde provenit, quia Deus ut universalis motor voluntatem movet ad universale bonum per inclinationem naturalem in finem ultimum et beatitudinem; sine hac motione homo nihil velle potest, quia omnia, quae vult, propter finem ultimum vult. Quod autem homo ex hac inclinatione universali et indeterminata ad bonum determinatum verum vel apparens eligendum procedat, hoc iam non est ex immediata actione Dei vel ex aliqua praedeterminatione physica, sed ex voluntate humana, quae per consilium rationis se tali modo determinat, ut explicatum est.

**140.** Thomas multis in locis explicite docet, *Deum non dare vel imprimere homini nisi desiderium et*

*appetitum finis ultimi*, i. e. naturalem inclinationem in bonum universale, hominem autem per rationem se determinare ad bona particularia eligenda.

Ita *Sent. 4 d. 49 q. 1 a. 3 qc. 2* ait:

„Dicendum, quod operatio causae secundae semper fundatur super operatione causae primae et praesupponit eam; et ideo oportet, quod omnis operatio animae procedat ex suppositione eius, quod inditum est animae ex impressione primi agentis, Dei scilicet. Et ideo videmus ex parte intellectus, quod ad nihil intelligendum anima potest procedere nisi ex suppositione illorum quorum cognitio est ei innata; et propter hoc non potest assentire allicui, quod sit contrarium his principiis, quae naturaliter cognoscit. Et similiter oportet esse ex parte voluntatis. Unde cum ex impressione primae causae, scilicet Dei, hoc animae insit, ut bonum velit et perfectum bonum tamquam finem ultimum appetat, impossibile est, quod contrarium eius in appetitu illius cadat.“

Et in responsione ad 1 dicit:

„Potentia rationalis se habet ad opposita in his, quae ei subsunt; et haec sunt illa, quae per ipsam determinantur; non autem potest in oppositum illorum, quae sunt ei ab alio determinata; et ideo voluntas non potest in oppositum eius, ad quod ex divina impressione determinatur, scilicet in oppositum finis ultimi; potest autem in oppositum eorum, quae ipsa sibi determinat, sicut sunt ea, quae ordinantur in finem ultimum, quorum electio ad ipsam pertinet.“

Et in *qc. 3* scribit:

Quamvis autem ex naturali inclinatione voluntas habeat, ut in beatitudinem feratur secundum communem rationem, tamen quod feratur in beatitudinem talem vel talem, hoc non est ex inclinatione naturae, sed per discretionem rationis, quae adinvenit in hoc vel illo summum bonum hominis constare.“

Accurate hic S. Doctor distinguit, quid in operatione voluntatis a Deo et quid ab homine sit.

*A Deo est, quod finem ultimum et bonum in communi vult; haec inclinatio ei naturalis est et ex hac procedunt omnes volitiones bonorum particularium; ab homine autem est, quod per discretionem rationis hoc vel illud bonum particulare vel etiam beatitudinem talem vel talem eligat. Et in hac electione non determinatur a Deo; ideoque, quia haec electio ab ipsa voluntate pendet, etiam in oppositum ferri potest, si vult; numquam tamen potest in oppositum eorum, quae ei ab alio determinata sunt.*

Simili modo de damnatis ait Sent. 4 d. 50 q. 2 a. 1 qc. 1:

„In damnatis potest duplex voluntas considerari, scilicet voluntas deliberativa et voluntas naturalis. *Naturalis quidem non est eis ex ipsis, sed ex auctore naturae, qui in natura hanc inclinationem posuit*, quae naturalis voluntas dicitur; unde cum natura in eis remaneat, secundum hoc bona poterit in eis esse voluntas naturalis. Sed voluntas deliberativa est eis ex seipsis, secundum quod in potestate eorum est inclinari per affectum ad hoc vel illud; et talis voluntas est in eis solum mala.“ Cf. de Malo q. 16 a. 6 ad 18.

Idem etiam de angelis docet *Summa theol.* 1 q. 60 a. 1 et 2:

„Omnia, quae sunt in toto mundo, aguntur ab aliquo praeter primum agens, quod ita agit, quod nullo modo ab alio agitur, in quo est idem natura et voluntas. Et ideo non est inconveniens, *si angelus agatur, inquantum inclinatio naturalis est sibi indita ab auctore suae naturae*. Non tamen sic agitur, quod non agat, cum habeat liberam voluntatem.“ (1 q. 60 a. 1 ad 2.) „Sicut cognitio naturalis semper est vera, ita dilectio naturalis semper est recta, cum amor naturalis nihil aliud sit quam inclinatio naturae indita ab auctore naturae. Dicere ergo, quod inclinatio naturae non sit recta, est derogare auctori naturae“ (ib. ad 3). Haec autem „dilectio naturalis in eis est principium electivae, quia sem-



semper id, quod pertinet ad prius, habet rationem principii“ (ib. a. 2).

Denique *de Ver. q. 22 a. 5* docet, naturalem inclinationem in finem ultimum esse a Deo, ad ea autem, quae sunt ad finem ultimum, hominem seipsum determinare.

„Natura autem et voluntas hoc modo ordinata sunt, ut ipsa voluntas quaedam natura sit, quia omne, quod in rebus invenitur, natura quaedam dicitur. Et ideo in voluntate oportet invenire non solum id, quod voluntatis est, sed etiam quod naturae est. Hoc autem est cuiuslibet naturae creatae, ut a Deo sit ordinata in bonum, naturaliter appetens illud. Unde et voluntati ipsi inest naturalis quidam appetitus sibi convenientis boni; et praeter hoc habet appetere aliquid secundum propriam determinationem, non ex necessitate, quod ei competit, inquantum voluntas est. Sicut autem est ordo naturae ad voluntatem, ita se habet ordo eorum, quae naturaliter vult voluntas, ad ea, respectu quorum a seipsa determinatur, non ex natura. Et ideo, sicut natura est voluntatis fundamentum, ita appetibile, quod naturaliter appetitur, est aliorum appetibilium principium et fundamentum. In appetibilibus autem finis est fundamentum et principium eorum, quae sunt ad finem, cum quae sunt propter finem, non appetantur nisi ratione finis. Et ideo, quod voluntas de necessitate vult quasi naturali inclinatione in ipsum determinata, est finis ultimus, ut beatitudo et ea, quae in ipsa includuntur, ut est cognitio veritatis et alia huiusmodi; ad alia vero non de necessitate determinatur naturali inclinatione, sed propria dispositione absque necessitate.“

### Articulus secundus.

**Deus non applicat liberum arbitrium ad agendum per aliquem influxum physicum illud ad unum determinantem.**

**141.** Qui omnia, quae hucusque de operatione Dei in causis creatis conscripsimus, attente per-

penderit, illi fortasse superfluum videatur sententiam illorum theologorum, qui putant, S. Thomam necessitatem praemotionis physicae pro singulis actibus liberis voluntatis humanae docuisse, adhuc specialibus argumentis refutare. Vidimus enim, iuxta principia Angelici Deum ut primum movens omnes res creatas ad suas operationes eo modo movere, quod immediatione suppositi eis formas quasdam connaturales et principia interna activa dat, quibus sponte et naturaliter in id tendunt et moventur, quod iis secundum suam naturam convenit; cetera vero, quae requiruntur, ut illa principia activa in actum transeant, i. e. applicationem virtutis ad agendum fieri mediantibus causis secundis in virtute Dei agentibus. Praeterea demonstravimus, iuxta principia S. Thomae omnem applicationem physicam, quae per impulsum transeuntem fit, efficere motum violentum, violentiam autem pugnare cum motu naturali et voluntario. Denique ostensum est, illos textus Aquinatis, ad quos *Thomistae* maxime provocant, scilicet *de Pot. q. 3 a. 7, 1 q. 105 a. 5, C. g. 3, 67 et 1 2 q. 109 a. 1*, iis non solum non favere, sed adversari, cum ea applicatio causarum secundarum, quae ibi Deo adscribatur, non per immediatam actionem Dei, sed per actionem causarum creatarum fieri doceatur. Quae cum ita sint, omnis praemotio physica immediate a Deo facta cum doctrina S. Thomae aperte pugnare videtur.

Nihilominus, ut mens eius in re tanti momenti, de qua inter scholas catholicas per plura saecula tanto fervore et non raro cum acerbitate litigatum est, magis patefiat, aliqua testimonia afferre non

abs re erit, quibus luculenter praedeterminatio liberi arbitrii reicitur.

**142.** Primo huc spectant textus illi, quibus enuntiatur, *hominem per liberum arbitrium determinare seipsum, non vero determinari ab alio, neque a Deo; Deum determinare voluntatem solummodo in hoc, ut felicitatem naturaliter appetat; actum voluntarium esse propriissime in potestate voluntatis, ita ut non ab alio determinante sit, quod in hunc actum transeat; hominem non habere libertatem in eo, ad quod a Deo determinatur.*

*Sent. 2 d. 25 q. 1 a. 1* S. Thomas demonstrat, in Deo esse liberum arbitrium. Prius statuit, omne agens oportere esse determinatum ad unam partem, cum ex indeterminato qua tali nihil sequatur; determinationem autem necesse esse fieri per cognitionem praestituentem finem.

„Sed cognitio determinans actionem et praestituens finem in quibusdam quidem coniuncta est, sicut homo finem actionis suae sibi praestituit; in quibusdam vero separata est, sicut in his, quae agunt per naturam; rerum enim naturalium actiones non sunt frustra, ut in 2 Phys. probatur, sed ad certos fines ordinatae ab intellectu naturam instituyente, ut sic totum opus naturae sit quodammodo opus intelligentiae, ut Philosophus (ib.) dicit. Sic ergo patet, quod haec est differentia in agentibus, quia quaedam determinant sibi finem et actum in finem illum, quaedam vero non; nec aliquod agens finem sibi praestituere potest, nisi rationem finis cognoscat et ordinem eius, quod est ad finem ipsum, quod solum in habentibus intellectum est; et inde est, quod iudicium de actione propria est solum in habentibus intellectum, quasi in potestate eorum constitutum sit eligere hanc actionem vel illam; unde et dominium sui actus habere dicuntur; et propter hoc in solis intellectum habentibus liberum arbitrium invenitur, non autem in illis, quorum actiones non determinantur ab ipsis agentibus, sed a quibusdam aliis causis prioribus.“

Ex hoc textu elucet, omne agens, ut in actum determinatum exeat, determinandum esse; determinationem autem nequaquam fieri per impulsu physicum ab agente superiore impressum, sed per cognitionem praestituentem illi actioni finem. Alio modo determinantur entia irrationalia, alio rationalia. Entia irrationalia ex sua natura determinata sunt ad unum; sed quia illam naturam cum eius determinatione ab alio, nempe a Deo, acceperunt, ideo determinantur a Deo cognoscente finem, ad quem obtinendum destinata sunt, et dante illis principia interna sufficientia ad illum efficiendum. Entia autem rationalia ex sua natura non sunt determinata ad unum per ea principia, quae a Deo acceperunt, sed ipsa sibi determinant finem et actum ad finem per rationem, inquantum finem et habitudinem eorum, quae sunt ad finem, cognoscunt. Cum enim finis ultimus, quem ex determinatione Dei necessario appetunt, variis viis obtineri possit, in eorum potestate est eligere hanc actionem et hunc modum obtinendi finem vel eligere aliam actionem. Et in hac electione determinantur a seipsis, non autem a causis prioribus.

In hac vero potestate determinandi seipsa similia sunt Deo, qui pariter tantum a seipso determinatur, ut *ad 1* dicitur:

„Ea, quae dicuntur de Deo et creaturis, ut in 1 l. dictum est, semper eminentius in ipso inveniuntur, et ideo electio salvatur in Deo hoc modo, *quod abiciatur id, quod imperfectionis est retento eo, quod ad perfectionem pertinet; quod enim post inquisitionem consilii electio fiat, hoc imperfectionis est et accidit in libero arbitrio prout est in natura ignorante, unde secundum hoc in Deo non salvatur; sed quantum ad hoc, quod determinatio sui actus non est sibi ab alio, sed a seipso, unde ipse verissime sui operis dominus est.*“

Ergo ad perfectionem essentialem libertatis pertinet, ut determinatio actus liberi fiat ab ipso agente, et non ab alio.

Unde etiam Deus, quamvis in voluntate humana operetur, tamen eam non ad unum determinat, ut *ad 3* dicitur:

„Dicendum, quod Deus operatur in omnibus, ita tamen, quod in unoquoque secundum eius conditionem; unde in rebus naturalibus operatur sicut ministrans virtutem agendi et sicut determinans naturam ad talem actionem; *in libero autem arbitrio hoc modo agit, ut virtutem agendi sibi ministret et ipso operante liberum arbitrium agat; sed tamen determinatio actionis et finis in potestate liberi arbitrii constituitur, unde remanet sibi dominium sui actus, licet non ita sicut primo agenti.*“

In rebus naturalibus Deus operatur ut dans virtutem ad unum determinatam et sic ipsam naturam ad actionem determinat; creaturae enim irrationales „ex determinatione naturae actus suos exercent, non autem ex propria determinatione agentis“ (*ad 5*); in libero autem arbitrio operatur dans virtutem agendi determinatam solum ad bonum universale, et ideo determinatio ad hoc vel illud bonum particulare eligendum non fit per Deum, sed per ipsum liberum arbitrium mediante collatione et consilio rationis. In primo autem agente, quod est Deus, libertas eminentiore modo invenitur, quia ipse nihil ab alio accipit neque alio operante indiget.

Unde apparet, quam immerito *Thomistae* provocent ad doctrinam Angelici in *1 q. 19 a. 3 ad 5*. Ibi enim haec sibi obicit:

„Ab eo, quod est ad utrumlibet, non sequitur aliqua actio, nisi ab aliquo alio inclinetur ad unum, ut dicit

Commentator (Phys. I. 2 t. 48). Si ergo voluntas Dei in aliquibus se habet ad utrumlibet, sequitur, quod ab alio determinetur ad effectum, et sic habet aliquam causam priorem."

Ad quod S. Thomas respondet:

„Ad quintum dicendum, quod *causa, quae est ex se contingens, oportet, quod determinetur ab aliquo exteriori ad effectum*. Sed voluntas divina, quae ex se necessitatem habet, determinat seipsam ad volitum, ad quod habet habitudinem non necessariam."

Verissima sunt haec verba, et tamen nihil evincunt pro necessitate praedeterminationis physicae. Voluntas enim creata, cum sit causa contingens et ens ab alio, debet ab aliquo exteriori ad suum effectum determinari. Determinatur enim a Deo ad volendum bonum universale et ad primum actum, ut in capite sequente ostendemus, determinatur insuper per habitus acquisitos vel infusos quoad exercitium et ab objecto exteriori quoad specificationem. Ergo multiplici determinatione indiget, ex quo tamen non sequitur, eam a Deo physice determinari ad actum electionis.

**143.** *Sent. 2 d. 25 q. 1 a. 2* haec scribit S. Thomas:

„Si proponatur voluntati aliquod bonum, quod completam boni rationem habeat, ut ultimus finis, propter quem omnia appetuntur, non potest voluntas hoc non velle; unde nullus non potest non velle esse felix aut velle esse miser. In his autem, quae ad finem ultimum ordinantur, nihil invenitur adeo malum, quin aliquod bonum admixtum habeat, nec aliquod adeo bonum, quod in omnibus sufficiat; unde quantumcumque ostendatur bonum vel malum, semper potest adhaerere et fugere in contrarium ratione alterius, quod in ipso est, ex quo accipitur, si malum est simpliciter, ut apparens bonum, et si bonum est simpliciter, ut apparens malum. Et inde est, quod in omnibus, quae sub electione cadunt, voluntas libera manet, *in hoc solo determinationem*



*habens, quod felicitatem naturaliter appetit, et non determinate in hoc vel illo. Quamvis autem cogi non possit, tamen potest inclinari ad agendum per aliquas dispositiones et habitus, ex quibus pronior efficitur ad eligendam alteram partem.*"

*Voluntas igitur unicam tantum determinationem habet, et quidem naturalem, a Deo ei impressam, qua necessitate naturali felicitatem et bonum universale appetit; ad cetera omnia non determinatur neque a Deo quoad exercitium neque ab obiectis quoad specificationem quasi ex necessitate, sed in eius potestate situm est, ut hoc vel illud, semper tamen sub ratione boni, eligat. Quoad exercitium vero ulteriorem determinationem habere potest per habitus, qui tamen voluntatem non necessitant, sed solum proniorem reddunt ad eligendam alteram partem.*

144. *Sent. 2 d. 39 q. 1 a. 1* S. Thomas inquirens, „*utrum voluntas possit perverti per peccatum*“, inter alia haec dicit:

„Cum voluntas dupliciter dicatur, scilicet voluntas potentiae et voluntas actus, voluntas potentiae, cum a nobis non sit, sed a Deo, in nobis non potest esse peccatum, sed actus eius, qui a nobis est. Sed sciendum, quod aliquis actus est ab aliquo dupliciter. Uno modo tam secundum substantiam actus quam secundum determinationem agentis ad actum; et hoc proprie in potestate agentis esse dicitur, ut est in voluntate; ipsa enim potentia voluntatis, quantum in se est, indifferens est ad plura; *sed quod determinate exeat in hunc actum vel illum, non est ab alio determinante, sed ab ipsa voluntate.* Sed in naturalibus actus progreditur ab agente, sed tamen determinatio ad hunc actum non est ab agente, sed ab eo, qui agenti talem naturam dedit, per quam ad hunc actum determinatum est. Et ideo propriissime actus voluntatis a voluntate esse dicitur; unde si aliquis defectus sit in

actu eius, ipsi voluntati in culpam et peccatum imputatur.“

Ex his habetur, nihil, quod immediate a Deo sit, posse esse peccatum. Ideo voluntas potentiae non est peccatum, quia a Deo immediate est. Actus autem creaturarum immediate sunt ab ipsis, sed duplici modo. In naturalibus enim actus progreditur quidem ab agente, sed quia agens naturam, per quam ad unum determinatum est, immediate a Deo accepit, ideo etiam determinatio ipsius actus non est a naturali agente, sed a Deo; unde in tali actu nullum peccatum inveniri potest. In voluntariis autem agentibus non solum ipse actus quoad substantiam ab iis egreditur, sed *etiam quoad ipsam determinationem*. Nam voluntas, prout a Deo condita est, non ad unum determinata, sed indifferens ad plura est; quod autem determinate exeat in hunc actum vel illum, *non est a Deo determinante*, sed ab ipsa voluntate. Si autem Deus, ut *Thomistae* volunt, voluntatem per immediatam actionem vel praemotionem ad unum determinaret, impossibile esset in voluntate humana inveniri peccatum, quia, ut dictum est, id, quod a Deo immediata actione determinatum est, peccatum esse non potest. Sed actus voluntatis propriissime a voluntate est; unde, si aliquis defectus sit in actu, ipsi voluntati et non Deo imputatur.

Ibidem S. Doctor *secundo loco* hanc obiectionem facit:

„Illud, quod immediate recipit influentiam a primo fonte, immutabiliter tenet hoc, quod influxum est in ipsum, sicut substantiae spirituales, quae immediate esse a Deo recipiunt, esse incorruptibile habent; reliqua vero propter longe distare a primo non possunt semper

in esse conservari, ut in 2 de Gener. dicitur. Sed fons bonitatis finis est, a quo ratio bonitatis sumitur. Cum igitur voluntas immediate feratur in finem sicut in obiectum sive etiam in finem ultimum, videtur, quod bonitatem inamissibilem habeat et ita per peccatum vitiari non possit.“

Ad quae ita respondet:

„Dicendum, quod influentia primi principii ad substantias, quibus immediate influit, est per operationem ipsius principii primi; et quia illa operatio defectum habere non potest, indeficienter esse ab eo recipiunt. Sed *ordo voluntatis ad finem ultimum non est per operationem finis ultimi in voluntate*, sed per operationem voluntatis in finem tendentis; et quia voluntas defectibilis est, ideo ab isto ordine deficere potest per defectum suae operationis et non per defectum finis.“

Ex his iterum habes, ea, quae per *operationem* Dei, primi principii, immediate fiunt, non admittere ullum defectum, quia illa operatio defectum habere non potest. Sed Deus ut ultimus finis non immediate operatur in illis actionibus, quibus homo in ultimum finem tendit; ergo neque per immediatam actionem voluntatem ad illos actus determinat, sed ipsa voluntas se determinat; et quia voluntas defectibilis est, ideo ab isto ordine in finem deficere et peccare potest.

Demum in a. 2 h. q. haec habentur:

„Ratio culpaе in actu deformi est ex hoc, quod procedit ab eo, qui habet dominium sui actus. Hoc autem est in homine secundum illam potentiam, quae ad plura se habet *nec ad aliquid eorum determinatur nisi ex seipsa, quod tantum voluntati convenit.*“

Quibus verbis voluntati determinatio actus exclusive attribuitur ita, ut etiam Deus a munere determinantis excludatur.

**145.** *Sent. 3 d. 27 q. 1 a. 4 ad 12* Aquinas docet:

„Dicendum, quod movere alias vires et non cogi ab obiecto pertinet ad voluntatem, secundum quod ipsa est primum determinans alias potentias humanas ad res alias, circa quas operantur, et *ipsa non determinatur ab alio; unde quantum ad hoc, quod a Deo determinatur naturali inclinatione, quodammodo libertatem non habet, sed quasi cogitur naturali inclinatione, sicut respectu beatitudinis, quam nullus non potest non velle.*“

Voluntas humana secundum quid antecellit omnibus aliis potentiis, quatenus alias vires movet, ab obiecto non cogitur et ab alio non determinatur. Omnis enim determinatio, quae fit ab alio, obest libertati, quia liberum est, quod sui causa est; quod vero ab alio determinatur, sui causa non est. Et ideo voluntas libera est respectu eorum, ad quae ab alio non determinatur, quae sunt bona particularia, respectu autem beatitudinis non est libera, quia ad eam a Deo determinatur naturali inclinatione. Nihilominus voluntas non simpliciter cogitur ad appetendam beatitudinem, quia homo, quamvis non possit non velle beatitudinem, quando ei actu ab intellectu proponitur, tamen cogitationem suam ab ea avertere et sic eam non velle potest. Ex his autem apparet, omnem determinationem a causa externa provenientem libertatem tollere et libertatem in tantum se extendere, inquantum soli voluntati determinatio suiipsius relinquatur.

**146.** *Summa theol.* 1 2 q. 15 a. 2 S. Thomas docet, consensum non convenire brutis:

„Cuius ratio est, quia consensus importat applicationem appetitivi motus ad aliquid agendum. Eius autem est applicare appetitivum motum ad aliquid agendum, in cuius potestate est appetitivus motus; sicut tangere lapidem convenit quidem baculo, sed applicare baculum

ad tactum lapidis est eius, qui habet in potestate movere baculum. Bruta autem animalia non habent in sua potestate appetitivum motum; sed talis motus in eis est ex instinctu naturae; unde *brutum animal appetit quidem, sed non applicat appetitivum motum ad aliquid. Et propter hoc non proprie dicitur consentire, sed solum rationalis natura, quae habet in potestate sua appetitivum motum et potest ipsum applicare vel non applicare ad hoc vel illud.*"

Ad consensum proprie dictum et proinde etiam ad libertatem essentialiter pertinet potestas plena applicandi motum appetitivum ad aliquid vel determinandi se ad hoc vel illud; qui autem hanc applicationem ab alio accipit, non est liber, sicut tactus lapidis non est actus liber baculi, qui ad hoc ab homine applicatur per motum ei impressum. Neque bruta animalia sunt libera, quia quamvis eorum motus appetitivus applicetur per aliquod principium ipsis internum, i. e. per instinctum naturae, tamen eum instinctum, per quem ad unum determinantur, non ipsa sibi dederunt, sed ab auctore naturae acceperunt. Ergo *ad perfectam libertatem requiritur, ut applicatio motus appetitivi neque per motionem transeunter impressam neque per principium internum a causa externa ad unum determinatum fiat, sed ut agens liberum sibi ipsi id det, per quod determinatur, quod in rationalibus per consilium et deliberationem rationis fit.* Quapropter, si Deus liberum arbitrium hominis physice praedeterminaret, iam homo non ageret hoc vel illud ex aliquo, quod ipse sibi dedit, sed ex motione a causa externa ei impressa et proinde non esset liber.

147. Et in hoc sensu intelligendi sunt illi plurimi textus, quibus Angelicus dicit, *creaturas irrationa-*

les, *quamvis earum actiones ex principio interno proveniant, non tamen proprie agere, sed ab alio agi et moveri, scilicet ab institutore naturae, rationales vero proprie agere, inquantum nullo modo a Deo ad agendum applicantur et determinantur.*

„*Solae creaturae intellectuales operantur per seipsas, utpote suarum operationum per liberum voluntatis arbitrium dominae existentes; aliae vero creaturae ex necessitate naturae aguntur tamquam ab alio motae*“ (C. g. 3, 78). — „*In hoc differunt voluntatem habentia ab his, quae voluntate carent, quod habentia voluntatem ordinant se et sua in finem, unde et liberi arbitrii esse dicuntur; quae autem voluntate carent, non ordinant se in finem, sed ordinantur a superiori agente, quasi ab alio acta in finem, non autem a seipsis*“ (C. g. 3, 109), — „*Agens per intellectum agit propter finem sicut determinans sibi finem, agens autem per naturam, licet agat propter finem, non tamen determinat sibi finem, cum non cognoscat rationem finis, sed movetur in finem determinatum sibi ab alio*“ (C. g. 3, 3). — „*Eodem modo ordinantur in finem ea, quae cognoscunt finem et ea, quae finem non cognoscunt, licet ea, quae cognoscunt finem, per se moveantur in finem, quae autem non cognoscunt finem, tendunt in finem quasi ab alio directae*“ (C. g. 3, 16). — „*Res materiales, in quibus est, quidquid inest, quasi materiae obligatum et concretum, non habent liberam ordinationem ad res alias, sed consequentem ex necessitate naturalis inclinationis; unde huius ordinationis ipsae res materiales non sunt sibi ipsis causae, quasi ipsae se ordinent in hoc, ad quod ordinantur, sed aliunde ordinantur, unde scilicet naturalem dispositionem accipiunt; et ideo competit eis habere tantummodo appetitum naturalem. Substantiis vero immaterialibus et cognoscibilibus est aliquid absolute non concretum et ligatum ad materiam, et hoc secundum gradum suae immaterialitatis; et ideo ex hoc ipso ordinantur ad res ordinatione libera, cuius ipsae sunt causae, quasi se ordinantes in hoc, ad quod ordinantur, et ideo competit eis voluntarie et sponte aliquid agere aut appetere*“ (de Ver. q. 23 a. 1). — „*Considerandum*



est, quod aliquid sua actione vel motu tendit ad finem dupliciter; uno modo sicut *seipsum ad finem movens, ut homo*; alio modo sicut *ab alio motum ad finem*, sicut sagitta tendit ad determinatum finem ex hoc, quod movetur a sagittante. *Illa ergo, quae rationem habent, seipsa movent ad finem*, quia habent dominium suorum actuum per liberum arbitrium, quod est facultas voluntatis et rationis; *illa vero, quae ratione carent, tendunt in finem propter naturalem inclinationem quasi ab alio mota*, non autem a seipsis, cum non cognoscant rationem finis; et ideo nihil in finem ordinare possunt, sed solum in finem ab alio ordinantur . . . Et ideo *proprium est naturae rationalis, ut tendat in finem quasi se agens vel ducens in finem; naturae vero irrationalis, quasi ab alio acta vel ducta sive in finem apprehensum*, sicut bruta animalia, sive in finem non apprehensum, sicut ea, quae omnino cognitione carent“ (1 2 q. 1 a. 2). — „Dicendum, quod in hoc, quod dicitur, Deum hominem sibi reliquisse, non excluditur homo a divina providentia, sed ostenditur, quod non praefigitur ei virtus operativa determinata ad unum, sicut rebus naturalibus, quae *aguntur tantum quasi ab altero directae in finem, non autem seipsa agunt quasi se dirigentia in finem, ut creaturae rationales per liberum arbitrium, quo consiliantur et eligunt*“ (1 q. 22 a. 2 ad 4). Cf. de Pot. q. 3 a. 15; 1 q. 19 a. 12 ad 3; C. g. 3, 24; 64; 111; 2 d. 25 q. 1 a. 1; 3 d. 27 q. 1 a. 2.

Ex his locis clare apparet, differentiam inter creaturas irracionales et rationales in eo esse, quod hae operationibus suis in finem tendunt motae et ad unum determinatae a Deo, illae vero motae et determinatae a seipsis, inquantum rationem finis et ordinem mediorum ad finem cognoscunt et per rationis consilium sibi finem et motum in finem praefigunt.

148. Ad hos similesque textus respondere solent *Thomistae*, secundum Angelicum duplicem determinationem ad unum distinguendam esse: unam,

quae ex principiis internis naturae est, secundum quem modum lapis e forma gravitatis ad deorsum cadendum et ignis e forma caloris ad calefaciendum determinatus est; alteram, quae fit a Deo per praemotionem physicam, qua causae creatae ad agendum applicantur; primam propriam esse creaturis irrationalibus et tollere libertatem agendi, alteram absolute necessariam esse omnibus causis creatis, ut in actum secundum transeant, et hac non solum non laedi, sed potius effici libertatem agendi, cum Deus liberum arbitrium ita moveat, ut vi istius motionis seipsum determinet; primam determinationem ad unum a S. Thoma in locis citatis a libero arbitrio excludi, minime vero secundam.

Verum haec sunt effugia irrita. Nam distinctio duplicis determinationis non solum gratis asserenda, sed ex operibus D. Thomae solide probanda est. Ostendatur ergo saltem unicus locus, quo affirmaverit, res naturales a Deo duplici modo ad agendum determinari, nempe per inclinationes naturales et per praemotionem physicam, liberum autem arbitrium hac altera tantum indigere. Imo, tantum abest, ut hoc doceat, ut potius contrarium apertis verbis dicat. Nam, ut in l. 1 c. 1 et 2 late ostendimus, res naturales a Deo ad operationes suas moventur per principia interna et virtutes operativas iis collatas; applicatio autem ad agendum non immediate a Deo, sed per alias causas secundas fit. Deinde ostendimus, secundum principia philosophica D. Thomae de essentia motus naturalis et voluntarii esse, ut a principio interno procedat, praemotionem autem physicam nequaquam ad principia interna rerum pertinere et

propterea motus violentos causare. *Cum ergo prae-motio physica rationi motus naturalis et voluntarii plane repugnet, Doctor Angelicus de ea nominatim excludenda plerumque non est sollicitus; et haec est ratio, cur in textibus modo citatis libertatem entium rationalium ex eo colligit, quod eis non praefigitur virtus operativa ex sua natura ad unum determinata sicut entibus irrationalibus.*

**149.** *De Ver. q. 22 a. 4* S. Thomas loquens de distinctione voluntatis a potentia appetitiva sensitivae partis, haec scribit:

Quanto aliqua natura est Deo propinquior, tanto expressior in ea divinae dignitatis similitudo invenitur. Hoc autem ad divinam dignitatem pertinet, ut omnia moveat et inclinet et dirigat, ipsa a nullo alio motus vel inclinatus vel directus. Unde quanto aliqua natura est Deo vicinior, tanto minus ab eo inclinatur, et magis nata est seipsam inclinare. Natura igitur insensibilis quae ratione suae materialitatis est maxime a Deo remota, inclinatur quidem in aliquem finem, non tamen est in ea aliquid inclinans, sed solummodo inclinationis principium, ut ex praedictis a. 1 h. q. patet. Natura autem sensitiva ut Deo propinquior habet aliquid inclinans, scilicet appetibile apprehensum; sed tamen inclinatio ipsa non est in potestate ipsius animalis, quod inclinatur, sed est ei aliunde determinata. Animal enim ad aspectum delectabilis non potest non concupiscere illud, quia illa animalia non habent dominium suae inclinationis; unde non agunt, sed magis aguntur secundum Damascenum; et hoc ideo, quia vis appetitiva sensibilis habet organum corporale, et ideo vicinatur dispositionibus materiae et rerum corporalium, ut *moveatur magis quam moveat*. Sed natura rationalis, quae est Deo vicinissima, non solum habet inclinationem in aliquid, sicut habent inanimata, nec solum movens hanc inclinationem quasi aliunde ei determinatam, sicut natura sensibilis, sed ultra hoc habet in potestate ipsam inclinationem, ut non sit ei necessarium inclinari ad

appetibile apprehensum, sed possit inclinari vel non inclinari; et *sic ipsa inclinatio non determinatur ei ab alio, sed a seipsa*. Et hoc quidem competit ei, in quantum non utitur organo corporali: et sic recedens a natura mobilis accedit ad naturam moventis et agentis. Quod autem aliquid determinet sibi inclinationem in finem, non potest contingere, nisi cognoscat finem et habitudinem finis ad ea, quae sunt ad finem, quod est tantum rationis. Et ideo talis appetitus non determinatus ex aliquo alio de necessitate sequitur apprehensionem rationis; unde appetitus rationalis, qui voluntas dicitur, est alia potentia ab appetitu sensitivo.“

Primo axioma generale statuitur: quo vicinior aliqua natura Deo est, tanto minus ab eo movetur et inclinatur, et vicissim, quo remotior aliqua natura a Deo est, tanto magis ab eo movetur et inclinatur. Ex quo infertur, naturam inanimatam, utpote a Deo remotissimam, maxime a Deo moveri et minime seipsam movere, naturam sensitivam iam minus moveri et magis seipsam movere, denique naturam rationalem, Deo propinquissimam, minime ab eo moveri et maxime seipsam movere.

Consideremus nunc singula. Natura insensibilis habet in se principium inclinationis in finem, scilicet vel aliquam formam, qualis est gravitas in lapide, vel aliquod principium activum transmutativum, qualis est calor in igne; et ideo ad actualem motum non indiget alio motore per se praeter generans, quod illam formam vel virtutem dedit. Quamvis autem res insensibilis in se habeat inclinationis principium, „non tamen est in ea aliquid inclinans,“ i. e. res insensibilis habet quidem in se formam, per quam inclinatur, sed non habet in se aliquid movens et determinans illam inclinationem, sed tota determinatio eius est ab eo, qui principium inclinationis dedit.

Natura vero sensitiva habet in se non solum inclinationis principium, i. e. appetitum sensitivum, sed etiam aliquid inclinans hoc principium, scilicet appetibile apprehensum. Nihilominus inclinatio actualis non est in eius potestate, quia ab appetibili apprehenso necessario movetur. Cognitio enim sensitiva est per organum corporale et solum particularia bona proponit; non autem apprehendit rationem finis et habitudinem finis ad ea, quae sunt ad finem; et ideo natura sensitiva non potest deliberare de variis modis obtinendi finem neque eligere inter hoc vel illud. Quapropter natura sensitiva non habet dominium suae inclinationis et libertatis expers est; et *sic magis agitur ab eo, qui ei hanc naturam dedit, quam seipsam agat.*

Natura autem rationalis, utpote Deo vicinissima, non habet in se tantum inclinationis principium, scilicet voluntatem cum eius naturali inclinatione in bonum universale et beatitudinem, neque tantum inclinans hoc principium, scilicet bonum apprehensum, sed insuper in sua potestate habet ipsam actualem inclinationem, ut non sit ei necessarium appetere bonum hoc, sed possit inclinari vel non inclinari. Ratio huius est eius natura rationalis, per quam recedit a natura mobilis vel materiae, et accedit ad naturam moventis et agentis, quae est natura spiritualis. Et sic actualis inclinatio eius non determinatur ei ab alia causa, a qua naturam habet, sed a seipsa solum, inquantum rationem finis et habitudinem finis ad media cognoscere potest. Quia enim finis, ad quem natura rationalis naturaliter inclinatur, est tantum beatitudo in communi, et ad eam varia media conducunt, ideo a nullo bono particulari necessitatur, sed cum perfecta libertate hoc vel illud eligere potest.

*Et sic apparet, naturam rationalem, quamvis a Deo moveatur ad bonum universale, tamen nullo modo determinari a Deo ad hunc vel illum actum electionis neque determinatione naturali, quia naturaliter tantum ad bonum universale determinata est, neque praemotione physica, quia in seipsa principium sufficiens actualis inclinationis habet, sicut materia inanimata et sensitiva.*

**150.** Fere idem docet S. Thomas *Summa theol.*  
1 2 q. 6 a. 1:

„Respondeo dicendum, quod oportet in actibus humanis voluntarium esse. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod quorundam actuum seu motuum principium est in agente seu in eo, quod movetur, quorundam autem motuum vel actuum principium est extra. Cum enim lapis movetur sursum, principium huius motionis est extra lapidem; sed cum movetur deorsum, principium huius motionis est in ipso lapide. Eorum autem, quae a principio intrinseco moventur, quaedam movent seipsa, quaedam autem non. Cum enim omne agens seu motum agat seu moveatur propter finem, ut supra habitum est (q. 1 a. 1), illa perfecte moventur a principio intrinseco, in quibus est aliquod principium intrinsecum non solum, ut moveantur, sed ut moveantur in finem. Ad hoc autem, quod fiat aliquid propter finem, requiritur cognitio finis aliqualis. Quodecumque igitur sic agit vel movetur a principio intrinseco, quod habeat aliquam notitiam finis, habet in se principium sui actus, non solum ut agat, sed etiam ut agat propter finem; quod autem nullam notitiam finis habet, etsi in eo sit principium actionis vel motus, non tamen eius, quod est agere vel moveri propter finem, est principium in ipso, sed in alio, a quo ei imprimatur principium suae motionis in finem. Unde huiusmodi non dicuntur movere seipsa, sed ab aliis moveri; quae vero habent notitiam finis, dicuntur seipsa movere, quia in eis est principium, non solum ut agant, sed etiam ut agant propter finem. Et ideo cum utrum-



que sit ab intrinseco principio, scilicet quod agunt et quod propter finem agunt, eorum motus et actus dicuntur voluntarii. Hoc autem importat nomen voluntarii, quod motus et actus sit a propria inclinatione; et inde est, quod voluntarium dicitur esse secundum definitionem Aristotelis et Gregorii Nysseni et Damasceni non solum, cuius principium est intra, sed cum additione: scientiae. Unde cum homo maxime cognoscat finem sui operis et moveat seipsum, in eius actibus maxime voluntarium invenitur.“

His addenda sunt ea, quae in *a. 2* habentur:

„Ad rationem voluntarii requiritur, quod principium actus sit intra cum aliqua cognitione finis. Est autem duplex cognitio finis, perfecta scilicet et imperfecta. Perfecta quidem cognitio finis est, quando non solum apprehenditur res, quae est finis, sed etiam cognoscitur ratio finis et proportio eius, quod ordinatur ad finem ipsum; et talis cognitio finis competit soli rationali naturae. Imperfecta autem cognitio finis est, quae in sola finis apprehensione consistit sine hoc, quod cognoscatur ratio finis et proportio actus ad finem; et talis cognitio finis reperitur in brutis animalibus per sensum et aestimationem naturalem. Perfectam igitur cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem perfectam, prout scilicet apprehenso fine aliquis potest deliberans de fine et de his, quae sunt ad finem, moveri in finem vel non moveri. Imperfectam autem cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem imperfectam, prout scilicet apprehendens finem non deliberat, sed subito movetur in ipsum. Unde soli rationali naturae competit voluntarium secundum rationem perfectam; sed secundum rationem imperfectam competit etiam brutis animalibus.“

Hi loci vere classici sunt; et iis optime dignoscitur sententia S. Thomae de variis motuum generibus et ex iis solis iam quaestio decidi potest, num praemotionem physicam ad singulos actus causarum tum naturalium tum voluntariarum admiserit.

Primo ergo distinguit inter actus et motus, quorum principium est in agente vel moto, et eos, quorum principium est extra. Quando lapis remoto impedimento deorsum cadit, eius motus principium est in ipso, scilicet forma gravitatis; cum vero sursum movetur ab homine, principium talis motus est extra ipsum, quamvis ei aliquis impulsus trans-eun-ter imprimatur; similiter cum securis ab artifice movetur ad incidendum, incisio quidem fit per acumen securis, sed tamen ratio, cur actualiter incidat, est extra securim et proinde actio eius non naturalis, sed violenta est. Si ergo Deus causas creatas naturales et voluntarias ad agendum applicaret eodem modo, quo artifex securim applicat ad incidendum, nulla actio esset naturalis vel voluntaria, quia non procederet a principio interno; transitus enim ad actum non proveniret ab intra, sed ab extra. Quia ergo Deus creaturas movet ad actus et motus naturales, ideo eis dat formas et principia activa, quae ad hoc, ut in actum transeant, non indigent aliquo physico impulsu applicante.

Actus autem voluntarius necessario est a principio interno, sed hoc nondum sufficit ad rationem voluntarii, cum praeterea requiratur, ut ex principio interno agat etiam propter finem. Finis autem qua talis est bonum, et non movet nisi intentionaliter. Ergo ut aliquid ex se, ex principio interno ad finem agat, requiritur, ut finis in ipso intentionaliter per cognitionem existat. Creaturae autem inanimatae omni cognitione carent et ideo ad finem agunt non ex se, sed ex directione eius, qui finem cognoscit et intendit. Habent ergo in se principium motus vel actus, non tamen principium

internum, ut propter finem agant; et ideo non dicuntur moveri a seipsis, sed ab alio, a quo eis principium motus in finem imprimitur, sicut generans dicitur movere gravia et levia, inquantum eis formam gravitatis et levitatis dat. Illa autem perfecte moventur a principio interno, quae ex se non solum principium motus habent, sed etiam principium, ut propter finem agant; et hoc invenitur tantum in iis, quae notitiam finis habent et ex hac cognitione moventur. Tali modo agunt bruta animalia et homines, inquantum a bono apprehenso moventur.

Sed in brutis est solum cognitio finis imperfecta; cognoscunt enim rem, quae est finis, non tamen ipsam rationem finis. Ad perfectam enim cognitionem finis requiritur, ut sciatur, ipsum esse bonum, quod tali vel tali modo proportionato obtineri possit; talem autem relationem cognoscere non potest nisi ratio. Et ideo bruta apprehenso fine non possunt deliberare de variis viis ad eum obtinendum, sed subito moventur in ipsum; non ergo est in eis agere vel non agere, sed necessario moventur; et propterea etiam ipsa dicuntur agi et moveri ab alio, scilicet ab institutore naturae. Substantiae autem intellectivae cognoscunt ipsam rationem finis et proportionem eius, quod ordinatur in finem, et deliberare possunt de electione horum mediorum prae aliis; et sic ad agendum determinantur non ab alio, sed a seipsis. Ergo quam longissime distant ab omni determinatione ad unum, quae fit ab agente externo. Ideo S. Thomas iterum et iterum repetit, voluntatem humanam, quae a Deo non accepit nisi inclinationem in bonum universale, determinare seipsam ad appetenda bona particularia per consilium rationis.

Quae hic ex S. Thoma audivimus, iterum ab eo dicuntur *de Ver. q. 24 a. 1*, quem locum iam perpendimus l. 1 c. 1 n. 27. Ibi etiam ad 5 explicatur, quo sensu mens humana instrumentum Dei dici possit, ad quam denominationem *Thomistae* frequenter provocant, ut necessitatem praemotionis physicae arguant.

„*Dicendum, quod instrumentum dupliciter dicitur. Uno modo proprie, quando scilicet aliquid ita ab altero movetur, quod non confertur ei a movente aliquod principium talis motus, sicut serra movetur a carpentario; et tale instrumentum est expers libertatis. Alio modo dicitur instrumentum magis communiter, quidquid est movens ab alio motum, sive sit in ipso principium sui motus sive non; et sic ab instrumento non oportet, quod omnino excludatur ratio libertatis, quia aliquid potest esse ab alio motum, quod tamen seipsum movet; et ita est de mente humana.*“

Hinc, si Deus mentem humanam ad aliquid appetendum applicat sicut carpentarius serram, scilicet per motionem transeuntem ei impressam, actus ille non erit liber et voluntas instrumentaliter tantum aget; si autem ei imprimit principium internum et voluntas ex hoc principio se determinat, aget voluntas simul ut instrumentum latiore sensu et nihilominus libere.

## CAPUT SECUNDUM.

**Deus solus ut agens externum movet voluntatem quoad exercitium ad actus primos, qui deliberationem rationis antecedunt.**

**151.** Ut iam saepe monuimus, omnis potentia animae dupliciter ad actus suos movetur, scilicet *quoad exercitium et quoad specificationem*. Qua de re S. Thomas de Malo q. 6 ait:

„Considerandum est, quod *potentia aliqua dupliciter movetur: uno modo ex parte subiecti, alio modo ex parte obiecti*. Ex parte subiecti quidem, sicut visus per immutationem dispositionis organi movetur ad clarius vel ad minus clare videndum, ex parte vero obiecti, sicut visus nunc videt album, nunc videt nigrum. *Et prima quidem immutatio pertinet ad ipsum exercitium actus*, ut scilicet agatur vel non agatur, aut melius vel debilius agatur; *secunda vero immutatio pertinet ad specificationem actus*; nam actus specificatur per obiectum. Est autem considerandum, quod in rebus naturalibus specificatio quidem actus est ex forma, ipsum autem exercitium est ab agente, quod causat ipsam motionem. Movens autem agit propter finem. Unde relinquitur, quod primum principium motionis quantum ad exercitium actus sit ex fine.“

Iterum haec doctrina *Summa theol.* 1 2 q. 9 a. 1 fere eisdem verbis enuntiatur:

„Respondeo dicendum, quod intantum aliquid indiget moveri ab aliquo, inquantum est in potentia ad plura; oportet enim, ut id, quod est in potentia, reducatur in actum per aliquid, quod est in actu; et hoc est movere. *Dupliciter autem aliqua vis animae invenitur esse in potentia ad diversa: uno modo quantum ad agere vel non agere, alio modo quantum ad agere hoc vel illud*; sicut visus quandoque videt actu et quandoque non videt, et quandoque videt album et quandoque videt nigrum. *Indiget igitur movente quantum ad duo, scilicet quantum ad exercitium vel usum actus et quantum ad determinationem actus*, quorum primum est ex parte subiecti, quod quandoque invenitur agens, quandoque non agens; aliud autem est ex parte obiecti, secundum quod specificatur actus. Motio autem ipsius subiecti est ex agente aliquo. Et cum omne agens agat propter finem, ut supra ostensum est (q. 1 a. 2), principium huius motionis est ex fine.“

Ad quae verba Doctoris Angelici haec notare iuverit:

a) In rebus naturalibus specificatio actus est ex

forma. Res enim naturales habent formas vel principia interna ad unum determinata. Cum ergo motus corporalis specificetur ex termino et res naturales ex formis suis ad unum terminentur, sicut grave ad cadendum deorsum et ignis ad calefaciendum, ideo ex formis suis specificationem motus sui habent. In illis vero potentiis, quae non ad unum determinatae sunt, sed operationibus suis varios terminos attingere possunt, ut sunt potentiae cognoscitivae et affectivae animae, specificatio actus non provenit ex forma subiecti, sed ex obiecto externo.

b) Primum principium motionis quantum ad exercitium actus est ex fine. Nam exercitium actus fit ab agente; agens autem omne agit propter finem; ergo finis est primum principium movens quoad exercitium. Proinde illa tantum entia seipsa movere possunt quoad exercitium, quae in seipsis principium habent, ut propter finem agant, i. e. quae rationem finis eiusque proportionem ad media cognoscunt et actus suos ad finem ordinare possunt; quae autem tali cognitione carent, ut entia irrationalia, ab alio moventur, quamvis ex se et ex principio interno agant. Haec est ratio, cur S. Thomas tam saepe affirmet, res naturales, quamvis in se habeant principia interna sufficientia motus et operationis, tamen a Deo moveri et dirigi, ut in l. 1 c. 1 late ostendimus. Simili modo etiam intellectus ad primos actus, ad quos non a voluntate finem appetente movetur, a solo Deo moveri dicitur, ut in l. 2 c. 2 explicatum est.

c) Cum ergo primum principium motionis quantum ad exercitium actus sit ex fine, ideo inter potentias animae illa, ad quam proprie finis pertinet,



scilicet voluntas, alias movet et dirigit. „Cum enim omne agens agat propter finem. . . . principium huius motionis est ex fine. Et inde est, quod ars, ad quam pertinet finis, movet suo imperio artem, ad quam pertinet id, quod est ad finem, sicut gubernatoria ars imperat navefactivae, ut Phys. 1. 3 t. 25 dicitur. Bonum autem in communi, quod habet rationem finis, est obiectum voluntatis; et ideo ex hac parte voluntas movet alias potentias ad suos actus“ (1 2 q. 9 a. 1. Cf. 1 q. 82 a. 4; de Ver. q. 22 a. 12). Ergo voluntas est primum movens inter potentias animae.

**152.** *Nunc autem quaestio instituitur, a quonam ipsa voluntas quoad exercitium moveatur; cum enim non semper actu velit et nunc hoc nunc illud appetat, manifestum est, eam aliquo motore quoad exercitium indigere. De hac re S. Thomas agit Summa theol. 1 2 q. 9 a. 3 et 4.*

*Art. 3* inquit, „*utrum voluntas moveat seipsam.*“ Ad quaestionem affirmative respondet, quia, si voluntas se seipsam movere non posset, libera non esset, ut in „*Contra*“ ait:

„Voluntas est domina actus sui et in ipsa est velle et non velle, quod non esset, si non haberet in potestate sua movere seipsam ad volendum. Ergo ipsa movet seipsam.“

In *corp. art.* haec dicit:

„Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (a. 1 h. q.), ad voluntatem pertinet movere alias potentias ex ratione finis, qui est voluntatis obiectum. Sed, sicut dictum est (a. 2 q. praec.), hoc modo se habet finis in appetibilibus, sicut principium in intelligibilibus. Manifestum est autem, quod intellectus per hoc, quod cognoscit principium, reducit seipsum de potentia in actum quantum ad cognitionem conclusionum, et hoc

modo movet seipsum; et *similiter voluntas per hoc, quod vult finem, movet seipsam ad volendum ea, quae sunt ad finem.*"

Tota ratio movendi seipsam competit voluntati ex desiderio, et quidem efficaci, finis, non autem ex sola complacentia sterili in eodem. Sicut enim in cognitione principiorum virtualiter continetur cognitio conclusionum, ita in appetitu finis virtualiter continetur appetitus eorum, quae sunt ad finem. Ideo velle efficaciter finem virtualiter est velle media. Iamvero voluntas non potest velle media, nisi etiam in actu exercito velit suum actum, quo in ea tendit. *Ergo, qui finem efficaciter vult, vult etiam actus illos, qui versantur circa ea, quae sunt ad finem. Hoc autem praecise est movere seipsum ad volenda media vel reducere se de potentia in actum electionis.* Quando voluntas volens finem seipsam movet ad volenda ea, quae sunt ad finem, est simul mota et movens; est movens, inquantum vult finem; est mota, inquantum per volitionem finis progreditur ad eliciendum actum electionis mediorum.

Ex his autem apparet, voluntatem non posse seipsam movere ad omnes suos actus, sed tantum ad eos, qui versantur circa electionem mediorum. Volitio enim finis in voluntate praesupponitur, ut seipsam movere possit; *ergo volitio finis non pertinet ad ea, ad quae voluntas se movere potest, nisi agatur de fine aliquo subordinato, qui propter finem altiorem libere electus est.*

**153.** Manifestum est, voluntatem ad hoc, ut ex volitione finis transeat ad volitionem mediorum, non indigere praedeterminatione physica ex parte Dei. Hoc enim, praeterquam quod ex dictis in c. 1.

satis superque exclusum est, ex ipsis verbis S. Thomae luculenter apparet. Nam *primo loco* sibi obicit: „Videtur, quod voluntas non moveat seipsam. Omne enim movens, inquantum huiusmodi, est in actu; quod autem movetur, est in potentia; nam motus est actus existentis in potentia, inquantum huiusmodi. Sed non est idem in potentia et in actu respectu eiusdem. Ergo nihil movet seipsum; neque ergo voluntas seipsam movere potest.“ Ad quod respondet:

*„Dicendum, quod voluntas non secundum idem movet et movetur; unde nec secundum idem est in actu et in potentia; sed inquantum actu vult finem, reducit se de potentia in actum respectu eorum, quae sunt ad finem, ut scilicet actu ea velit.“*

Negat ergo S. Doctor id, quod *Thomistae* ut fundamentum suae opinionis supponunt, scilicet voluntatem, quando vult finem, nondum sufficienter in actu esse respectu electionis eorum, quae sunt ad finem, sed nova motione applicativa ex parte Dei indigere. Per hoc enim, quod voluntas finem vult, iam in actu est; ens in actu autem seipsum movere et de potentia in actum reducere potest respectu alterius rei, inquantum agit ut ens in actu. Ergo voluntas actu volens finem seipsam de potentia reducere potest in actum electionis mediorum, neque indiget nova motione praevia, per quam in actu constitutatur.

**154.** Quia vero voluntas seipsam movere non potest, nisi quatenus iam actu vult finem, necesse est, eam *ad primum appetitum finis moveri non a seipsa, sed ab aliqua causa externa*. Ideo S. Thomas in a. 4 ad quaestionem, „*utrum voluntas moveatur ab aliquo exteriori principio*,“ haec dicit:

„Respondeo dicendum, quod secundum quod voluntas movetur ab objecto, manifestum est, quod moveri potest ab aliquo exteriori. Sed *eo modo, quo movetur quantum ad exercitium actus, adhuc necesse est ponere, voluntatem ab aliquo principio exteriori moveri.* Omne enim, quod quandoque est agens in actu et quandoque in potentia, indiget moveri ab aliquo movente. Manifestum est autem, quod voluntas incipit velle aliquid, cum hoc prius non vellet. Necesse est ergo, quod ab aliquo moveatur ad volendum. Et quidem, sicut dictum est (art. praec.), ipsa movet seipsam, inquantum per hoc, quod vult finem, reducit seipsam ad volendum ea, quae sunt ad finem. Hoc autem non potest facere nisi consilio mediante. Cum enim aliquis vult sanari, incipit cogitare, quomodo hoc consequi possit; et per talem cogitationem pervenit ad hoc, quod potest sanari per medicum, et hoc vult. Sed quia non semper sanitatem actu voluit, necesse est, quod inceperit velle sanari ab aliquo movente. Et si quidem ipsa moveret seipsam, oportuisset quod mediante consilio hoc ageret ex aliqua voluntate praesupposita. Non est autem procedere in infinitum. Unde *necesse est ponere, quod in primum motum voluntatis voluntas prodeat ex instinctu alicuius exterioris moventis, ut Aristoteles concludit in quodam capite Eth. eudemicæ (c. 18).“*

In a. 5 ostendit, illud exterius movens non esse corpus caeleste, in a. 6 concludit, illum motorem externum esse *solum Deum*, inquantum voluntati inclinationem in bonum universale dat et eodem modo movet, quo generans gravia et levia movet per principia interna eis indita, quem locum iam in c. 1 a. 1 (n. 112) exposuimus.

**155.** *Ergo voluntas in primum motum prodit non ex seipsa, sed ex instinctu alicuius superioris agentis, scilicet Dei.* Quaeritur autem, quomodo Deus voluntatem ad primum actum moveat, utrum per praemotionem physicam ipsi impressam, an

per solum principium internum ei datum, i. e. per inclinationem naturalem in bonum universale.

De hac re ex iis, quae Aquinas in a. 6 docet, iam nullum dubium esse potest. Ibi enim, ut iam vidimus, docet motum voluntatis esse ab intrinseco sicut et motum naturalem. Motum autem naturalem non causat nisi ille, qui rei naturali principium internum motus dat, sicut generans movet gravia et levia per formam gravitatis et levitatis. Qui autem ei imprimit motionem transeuntem, cuius principium non est in natura rei motae, causat motum violentum. Ergo etiam Deus movet voluntatem non per praemotionem physicam, sed per hoc, quod voluntati in creatione principium internum vel inclinationem in bonum universale confert. Ceterum idem iam in a. 4 docet. Primo enim loco sibi obicit: „Motus voluntatis est voluntarius. Sed de ratione voluntarii est, quod sit a principio intrinseco, sicut et de ratione naturalis. Non ergo motus voluntatis est ab aliquo extrinseco.“ Ad quod respondet:

*„Dicendum, quod de ratione voluntarii est, quod principium eius sit intra; sed non oportet, quod hoc principium intrinsecum sit primum non motum ab alio. Unde motus voluntarius, etsi habeat principium proximum intrinsecum, tamen principium primum est ab extra, sicut et primum principium motus naturalis est ab extra, quod scilicet movet naturam.“*

Ad intelligentiam huius responsionis notandum est, primum motum, in quem voluntas ex instinctu Dei exit, non esse sensu proprio et perfecto voluntarium, sed potius naturalem. Ad rationem enim voluntarii pertinet, ut aliquid seipsum moveat ad finem ex cognitione finis (vide n. 150). Quia ergo voluntas ad actum primum non seipsam

movet, sed a Deo movetur, actus ille naturalis dicendus est. Actus autem naturalis est a causa agente externa tamquam a principio quod, a principio interno tamquam a principio quo; cum enim lapis deorsum movetur, principium movens quod est generans vel dans formam gravitatis, gravitas autem est principium, quo motus fit. Ergo primus motus voluntatis fit a Deo tamquam a datore virtutis volendi, et a voluntate tamquam a principio eliciente quo.

Ita etiam *Caietanus* verba S. Thomae interpretatur: „Est igitur auctoris sententia, quod sicut generans grave dat gravi naturalem appetitum motus et loci deorsum et propterea cessante impedimento grave ex appetitu accepto movetur deorsum et quiescit ibi, *ita genitor voluntatis dat ei naturalem inclinationem in bonum ita, quod proposito per intellectum bono absque impedimento voluntas tendit in illud actu elicitio, qui est volitio.* Et hic actus dicitur esse ab exteriori agente ea ratione, qua motus gravis a generante dicitur, quia ad hunc actum voluntas non concurrit ut propter finem agens, sed *ut ad finem tendens ex directione superioris agentis ordinantis ipsam in hoc.* Et propterea hic actus, licet sit velle et voluntatis et a voluntate eliciente actum, *non tamen est voluntarius, sed naturalis, quia dator naturae ipsam applicat mediante inclinatione data ad volendum.* Oportet enim, ut in littera dicitur, dari processum in infinitum in voluntariis, nisi deveniatur ad unum non voluntarium, sed *naturalem* actum voluntatis, in quo est status“ (in 1 2 q. 9 a. 4). Eodem fere modo etiam *Ferrariensis* S. Thomam exponit (C. g. 3, 89).



**156.** Ulterius autem notandum est, *primum motum, in quem voluntas ex instinctu divino prodit, non esse solum illum actum, qui sit simpliciter primus in vita, sed omnem, ad quem voluntas non se movet ex consilio rationis praehabito.* Quotiescumque igitur voluntati aliquod bonum per intellectum proponitur, quin ipsa intellectum ad hoc considerandum moverit, motus voluntatis in illud bonum erit spontaneus et naturalis et ex instinctu Dei procedens. Neque putandum est, ut nonnulli volunt, illum primum actum semper ferri tantum in bonum universale; hoc enim esset contra omnem experientiam internam, quae testatur, nos saepissime inclinationem indeliberatam habere in bona quaedam particularia. Neque S. Thomas oppositae sententiae favet, cum 4 d. 49 q. 1 a. 3 qc. 3 apertis verbis affirmet, voluntatem numquam appetere beatitudinem secundum rationem communem, sed semper ferri in bonum determinatum. Tendit igitur voluntas primo actu ex instinctu Dei moventis in bonum etiam determinatum, quamvis a Deo non acceperit inclinationem nisi in bonum universale; specificatio enim actus ad hoc vel illud bonum determinatum fit ab intellectu proponente hoc obiectum. Quod autem intellectus hoc vel illud bonum apprehendit et proponit, iterum est ex Deo, qui, ut vidimus (n. 95), etiam ipsum intellectum ad primum actum movet. Sic ergo Deus, quatenus actus primi tum intellectus tum voluntatis a solo Deo movente sunt, in sua potestate habet voluntatem, antequam haec deliberate agere incipiat, inclinare in hoc vel illud, prout ei placuerit, omnia sic disponendo et dirigendo, ut talia phantasmata vel ab obiectis externis vel ab interioribus dispositio-

nibus oriantur, ut intellectus primo actu hoc vel illud apprehendat et voluntas primo actu hoc vel illo modo afficiatur; voluntati autem relinquitur, ut praemisso rationis consilio hanc motionem a Deo inditam sequatur vel non sequatur.

**157.** Mirum autem est, quod auctor recentior iam antea memoratus, *R. P. R. Schultes* (l. c. p. 268) affirmat, illum actum primum, in quem voluntas ex instinctu Dei prodit, nequaquam esse indeliberatum et naturalem, sed *liberum*. Huic explicationi non tantum celeberrimi Commentatores, ut *Caietanus* et *Silvester Ferrariensis* adversantur, sed ipse textus eam evidenter excludit. Nam Angelicus demonstrare vult, voluntatem non ad omnem actum seipsam movere posse, quia ad hoc, ut seipsam moveat mediante consilio, iam alia voluntas finis praesupponitur et processus in infinitum repugnat. Ergo ad primam volitionem voluntas non seipsam movet, sed a principio externo movetur. Estne adhuc necessarium speciatim ex S. Thoma demonstrare, actum, ad quem voluntas seipsam non moveat, liberum esse non posse? Nonne Angelicus, ubicumque de libertate arbitrii loquitur, semper inculcat, liberum esse, qui causa sui sit, qui dominium sui actus habeat, qui possit agere et non agere, qui seipsum ad agendum determinet et non determinetur ab alio, qui seipsum moveat? Nonne, ut ex magna mole textuum in praecedente capite, et praesertim in art. 2 citatorum elucet, differentiam inter operationes rerum naturalium et voluntatis in eo collocat, quod res naturales ab alio moveantur, agantur, dirigantur, voluntas autem libera praeunte cognitione finis et habitudinis medio-

rum ad finem non ab alio, sed a seipsa determinetur? Nonne ad libertatem actus postulat, ut ex iudicio, et quidem libero, ergo ex consilio rationis prodeat? „Sed homo agit iudicio, quia per vim cognoscitivam iudicat, aliquid esse fugiendum vel prosequendum. Sed quia iudicium istud non est ex naturali instinctu in particulari operabili, sed ex collatione quadam rationis, ideo agit libero iudicio, potens in diversa ferri.“ (1 q. 83 a. 1.) Si auctor ille solum illa verba respexisset, quae S. Thomas in a. 3 praecedente scripserat, numquam istam sententiam protulisset: „Sed contra est, *quod voluntas domina est sui actus et in ipsa est velle et non velle, quod non esset, si non haberet in potestate movere seipsam. Ergo ipsa movet seipsam.*“

158. Quae S. Thomas 1 2 q. 9 a. 4 docuit, nempe voluntatem in primum actum exire ab instinctu Dei moventis, pluries repetit, scilicet 1 2 q. 109 a. 2 ad 1; de Malo q. 6; Quodl. 1 a. 7; Rom c. 9 l. 3; 2 Cor. c. 3 l. 1 et C. g. 3, 89, in quibus locis semper provocat ad auctoritatem Aristotelis, qui hanc doctrinam tradidit in c. 18 Ethicae Eudemicae. Textus illos hic ponere non est necessarium, cum nihil novi contineant.

Sed hoc apprime notandum est, D. Thomam hac ratione, quod Deus primos motus intellectus et voluntatis causat, uti, ad demonstrandum, eum corda hominum flectere posse, quocumque velit, eique supremum dominium in actus humanos competere; ita de Malo q. 6 ad 3; Quodl. 1 a 7; Rom c. 9 l. 3; 2 Cor. c. 3 l. 1 et C. g. 3, 89. Hinc oritur quaestio salebrosissima, quomodo Deus per solos motus

*primos voluntatem humanam infallibiliter movere possit, cum tamen ii motus nullam necessitatem et determinationem voluntatis ad unum efficiant. Ut huic quaestioni satisfaciamus, prius aliam quaestionem solvi oportet, scilicet quomodo Deus liberos actus voluntatis creatae infallibili certitudine praesciat.*

### CAPUT TERTIUM.

**Praescientia divina contingentium futurorum non hauritur ex decretis ad unum praedeterminantibus.**

159. Celeberrima est tripartitio scientiae divinae, quam *Lud. Molina S. J.* in theologiam scholasticam invexit. „Triplicem scientiam“, ait (*Concordia*, q. 14 a. 13 disp. 52; ed. cit. p. 317), „oportet distinguamus in Deo, nisi periculose in concilianda libertate arbitrii nostri et contingentia rerum cum divina praescientia hallucinari velimus. *Unam mere naturalem*, quae proinde nulla ratione potuit esse aliter in Deo, per quam omnia ea cognovit, ad quae divina potentia sive immediate sive interventu causarum secundarum sese extendit, tum quoad naturas singulorum et complexiones eorum necessarias, tum etiam quoad contingentes, non quidem quod futurae essent vel non essent determinate, sed quod indifferenter esse et non esse possent, quod eis necessario competit atque adeo sub scientiam Dei naturalem etiam cadit. *Aliam mere liberam*, qua Deus post liberum actum suae voluntatis absque hypothesi et conditione aliqua cognovit absolute et determinate ex complexionibus omnibus contingentibus, quatenus re ipsa essent futurae,

quae non item. *Tertiam denique mediam scientiam*, qua ex altissima et inscrutabili comprehensione liberi arbitrii in sua essentia intuitus est, quid pro sua innata libertate, si in hoc vel illo vel etiam infinitis rerum ordinibus collocaretur, acturum esset, cum tamen posset, si vellet, facere reipsa oppositum.“

160. Neque tamen *Molina* putabat, se eo, quod divisioni scientiae divinae in scientiam simplicis intelligentiae et scientiam visionis usque ad sua tempora in scholis catholicis usitatae scientiam mediam ut tertium membrum addiderit, *aliquid prorsus novum et inauditum statuisset*. Imo, advocata auctoritate complurium scriptorum antiquorum et sanctorum Patrum, qui omnes scientiam, quam ipse mediam vocat, agnoverunt, id unum tantum se praestitisse affirmabat, quod viam ac rationem ostenderit, qua hac scientia media admissa praescientia divina futurorum contingentium, praedestinatio ad aeternam salutem et reprobatio quorundam cum libertate arbitrii creati et sanctitate et iustitia Dei amice conciliari possit, neque propterea se reprehensione dignum existimabat. „Quodsi“, ita ait (ib. disp. 53 m. 2; p. 353 s), „a fidei dogmatibus, a sanctorum Patrum doctorumque catholicorum intento aut ab eorundem indubitatis sententiis vel tantillum in nostra hac via ea omnia conciliandi discreparemus, iure sane suspecta haberi posset. Ceterum quod in labores eorum introeuntes totque concertationibus et egregiis aliorum dictis atque inventis illustrati dilucidius aliquantulum radicem attigerimus, unde haec omnia consentiant, et unde difficultates omnes facile eno-

dentur, atque a triginta annis in privatis et publicis disputationibus, a viginti vero in nostris ad primam partem commentariis eam sub nomine scientiae naturalis idcirco tradiderimus, quod libera in Deo non sit, omnemque divinae voluntatis liberum actum antecedit, novissime autem exactius quam umquam ante sub nomine scientiae mediae eandem in hac nostra docuerimus Concordia, nemo sane potest id nobis vitio vertere.“

At vehementer *Molinam* spes fefellit, se propter conatum ope scientiae mediae conciliandi libertatem arbitrii creati cum donis gratiae nullam incursum esse reprehensionem. Fere enim incredibile est, quam acriter et quot incriminationibus *Thomistae* inde ab editione Concordiae ad nostra usque tempora scientiam illam mediam oppugnaverint. Sufficiat hic in memoriam revocare vel unicum opus, quod paucos ante annos *P. Norb. del Prado O. P.* in lucem edidit sub titulo: *De Gratia et libero arbitrio* (Friburgi Helv. 1907), in cuius tertio tomo haec per longum tractantur: Scientia media, quae est lapis angularis Molinianae Concordiae, sine rationabili ullo fundamento introducta est a Molina (p. 122 ss); scientia media aufert a Deo a) rationem primae causae tam in esse naturae, quam in esse gratiae (p. 132 ss); b) rationem primi liberi ac proinde divinae libertatis (p. 133); c) supremum dominium Dei in nostras voluntates (p. 134 s); d) certitudinem divinae scientiae (p. 135 s); e) perfectionem divinae scientiae (p. 136 s); scientia media est reicienda, quoniam a) caret vero ac reali obiecto (p. 138 ss); b) habet praedicata contradictoria (p. 140); c) innititur falso supposito (p. 141 s); d) laedit liberum arbitrium creatum (p. 143 ss);



e) tollit necessitatem orationis (p. 149 ss); f) latam aperit viam ad errores Pelagianismi (p. 152 ss). Et iterum: Molina appropinquat Pelagio (p. 282 s); Molina ad Calvinum accedit (p. 284 ss), etc.

**161.** De modo vero, quo Deus actus futuros liberos entium rationalium cognoscit, praedictus auctor una cum ceteris *Thomistis* hanc conclusionem statuit: „*Deus cognoscit motus seu actus liberi arbitrii creati cognoscendo seipsum ut primam efficientem causam respectu omnium motuum liberae voluntatis creatae*“ (tom. II. p. 304). Hanc conclusionem esse sententiam S. Thomae demonstrat ex his textibus:

a) *1 q. 14 a. 11*: „Cum Deus sit causa rerum per suam scientiam, ut dictum est a. 8, in tantum se extendit scientia Dei, inquantum se extendit eius causalitas.“ Et ib. q. 57 a. 2: „Et secundum quod causat, sic cognoscit, quia scientia eius est causa rei, ut ostensum est q. 14 a. 8.“ Et ib. a. 4: „Et sic solus Deus cogitationes cordium et affectiones voluntatum cognoscere potest. Cuius rei ratio est, quia voluntas rationalis creaturae scli Deo subiacet et ipse solus in eam operari potest.“

b) *1 Cor. 2 lect. 2*: „Angelus autem neque bonus neque malus illabitur menti humanae, ut in ipso corde hominis sit et intrinsecus operetur; sed hoc solius Dei proprium est. Unde Deus solus est conscius secretorum cordis hominis secundum illud Job 16, 20: Ecce, in caelo testis meus et in excelsis conscius meus.“

c) *Job 12 lect. 2*: „Ostenso igitur, quod in Deo sit fortitudo, sapientia et consilium, ultimo ostendit, quod in Deo sit intelligentia, quam diximus pertinere ad cognitionem occultorum, quae maxime videntur esse circa ea, quae in corde latent. Haec autem Deum cognoscere ostendit per hoc, quod in cordibus hominum operatur; et sic occulta cordium quasi suos effectus cognoscit. Dicit ergo: Qui immutat cor principum terrae, quantum scilicet ad voluntatem. Unde et Prov. 21, 1:

Cor regis in manu Domini; quocumque voluerit, inclinabit illud. Et licet omnium hominum Deus inclinet voluntates, tamen specialis mentio fit de regibus et principibus, quia eorum voluntates maius pondus habent, utpote quorum voluntates multi sequuntur.“

d) *Col. 1 lect. 4*: „Deus enim non alio a se cognoscit creaturam, sed omnia in sua essentia sicut in prima causa effectiva.“ *De div. nom. c. 5 lect. 2*: „Sic enim omnia praeexistunt in Deo, sicut ipse est omnium productivus.“ Et *ib. c. 6 lect. 3*: „Si enim ita esset, quod cognoscendo seipsum non cognosceret omnia, sequeretur, quod eius causalitas alicubi vacaret, ita scilicet quod essent aliqua non ab eo causata. Sicut igitur impossibile est, quod sit aliquid a Deo non causatum, ita impossibile est, quod sit aliquid a Deo non cognitum.“

e) *C. g. 3, 56*: „Deus voluntates nostras, sicut et alios suos effectus cognoscit per hoc, quod est nobis causa volendi.“ Et rursus *C. g. 1, 66*: „Sed cognitio Dei est de rebus omnibus per causam; se enim cognoscendo, qui est omnium causa, alia quasi suos effectus cognoscit.“

f) *De ang. natura c. 12*: „Si Deus seipsum cognoscit, oportet, quod perfecte cognoscat se, praesertim quia, si eius intelligentia est eius substantia, necesse est, ut quidquid inest in eius substantia, ipsius cognitione comprehendatur. Cuiuscumque autem rei perfecte substantia cognoscitur, necesse est etiam, ut virtus perfecte cognoscatur. Cognoscit igitur perfecte suam virtutem. Oportet igitur, quod cognoscat omnia, ad quae sua virtus se extendit. Sua autem virtus extenditur ad omne, quod est quocumque modo in rebus vel esse potest, sive proprium sive commune, sive immediate ab eo productum sive mediantibus causis secundis, quia causae primae virtus magis imprimit in effectum quam virtus causae secundae. Oportet igitur Deum cognitionem habere de omnibus, quae sunt quocumque modo in rebus.“

162. Ex his et multis aliis textibus (*cf. de Ver. q. 2 a. 12; q. 3 a. 8; q. 8 a. 12 et 13; de Malo q. 16 a. 8; C. g. 1, 68*) concludunt *Thomistae*, iuxta prin-

cipia ab Aquinate statuta Deum certam et infallibilem cognitionem actuum futurorum liberorum habere *ex causalitate, quam in voluntatem exercet*, vel ut accuratius dicam, *ex decretis voluntatis suae, quibus ab aeterno immutabiliter statuit, ut in tempore per praedeterminationem physicam liberum arbitrium creatum ita moveatur ad unum, ut, quamvis veram potentiam aliud volendi retineat, tamen infallibiliter et indeclinabiliter id agat, ad quod movetur*. Iuxta hanc sententiam ratio adaequata scientiae futurorum contingentium sunt decreta voluntatis divinae ad unum infallibiliter praedeterminantia. Praeterea duplex genus decretorum praedeterminantium statuunt: scilicet pro illis actibus, qui aliquando decursu temporis erunt, Deus concipit decreta tum subiective tum obiective absoluta; pro illis autem actibus, qui numquam erunt, sed tamen positis quibusdam conditionibus numquam verificandis forent, admittunt in Deo decreta subiective absoluta, obiective conditionata; sic e. g. Deus ab aeterno decrevit, se Tyriis et Sidoniis daturum esse gratiam eorum voluntatem efficaciter determinantem ad agendam paenitentiam, si Christus apud eos virtutes patraret, quas fecit in urbibus Corozain et Bethsaida. Ita explicandos esse aiunt illos textus S. Scripturae, quibus Deo etiam scientia eorum actuum liberorum attribuitur, qui numquam erunt, sed positis quibusdam conditionibus ab hominibus ponerentur.

Sed quaeritur, num theologi illi mentem D. Thomae de praescientia divina futurorum contingentium recte interpretati sint et textus eius modo allati necessario in eorum sensu intelligi debeant.

**163.** Certum et indubitatum est, secundum doctrinam ab Aquinate ubique traditam Deum nihil extra se cognoscere posse nisi *ex essentia sua cognita*: „Sic igitur dicendum est, quod Deus seipsum videt in seipso, quia seipsum videt per essentiam suam. Alia autem a se videt non in ipsis, sed in seipso, inquantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso.“ (1 q. 14 a. 5.) Ergo essentia Dei est obiectum formale scientiae divinae vel principale obiectum, in quo alia intelliguntur, et unicum medium, in quo omnia cognoscit. Ergo etiam actus futuros liberis voluntatis creatae Deus tantum in essentia et ex essentia sua cognoscere potest.

Pariter certum est, Deum res creatas quascumque cognoscere non posse, nisi *inquantum earum causa est*. Et ratio est, quia omnia, quae extra Deum sunt vel esse possunt, entia ab alio sunt. Ens autem ab alio cognosci non potest, nisi cognoscatur ut dependens a causa prima vel ut participans esse ab ea. Ergo Deus omnia, quae extra ipsum sunt vel esse possunt, cognoscit, vel prout ab ipso esse participant pro aliqua temporis mensura, vel saltem ab ipso participare possunt.

Eorum, quae actu sunt vel fuerunt vel erunt, dicitur Deus habere *scientiam visionis*. „Quia, cum intelligere Dei, quod est eius esse, aeternitate mensuretur, quae sine successione existens totum tempus comprehendit, praesens intuitus Dei fertur in totum tempus et in omnia, quae sunt in quocumque tempore, sicut in subiecta sibi praesentialiter.“ (1 q. 14 a. 9.) Eorum vero, quae sunt in potentia Dei vel creaturarum, sed tamen numquam erunt, Deus dicitur habere *scientiam simplicis intelli-*

*gentiae* (ib.). Ex quibus iam apparet, secundum D. Thomam etiam actus illos liberos, qui numquam erunt, sed tamen sub quibusdam conditionibus existerent, ad obiectum simplicis intelligentiae pertinere.

Porro scientia Dei dupliciter considerari potest: *vel secundum rationem scientiae vel secundum quod est causa rerum.* „Scientia secundum rationem scientiae non dicit aliquam causalitatem; alias omnis scientia causa esset.“ (1 d. 38 q. 1<sup>a</sup>. 1.) Scientia enim secundum se considerata nihil aliud est quam adaequatio intellectus cum re; et haec adaequatio haberi potest etiam, quando scientia causaliter in obiectum non influit, sicut si nos solem oriri videmus. Scientia vero ut causa est scientia artificis, qui secundum similitudinem praeconcep- tam aliquod opus perficit. Et cum Deus ad extra agat non caeco modo, sed per intellectum, *evidens est, scientiam Dei esse causam rerum, quae ab ipso funt*; haec vero causalitas scientiae non competit nisi adiuncta voluntate. (1 q. 14 a. 8 ad 1.)

**164.** Hisce praemissis iam ipsam quaestionem de mente D. Thomae circa praescientiam divinam futurorum contingentium pertractemus.

Et primo quidem quod textus antea adductos attinet, quibus Aquinas affirmat, Deum motus voluntatis cognoscere ex causalitate sua, qua interius in ea operatur, hi certe non id evincunt, quod *Thomistae* inde deducunt. *Aliud enim est dicere, Deum motus voluntatis cognoscere ex causalitate sua, et aliud, eum illos motus cognoscere ex causalitate, qua voluntatem physice ad unum praedeterminat.* Primum S. Thomas affirmat, nequaquam vero

alterum; ideoque conclusio, quam *Thomistae* ex eius verbis deducunt, tamdiu illegitima censenda est, quamdiu aliunde non probaverint, causalitatem divinam, qua voluntatem movet, in praedeterminatione voluntatis ad unum consistere. *Iam vero loci illi omnes, in quibus Angelicus ex professo de motione voluntatis ex parte Dei tractat, de praedeterminatione physica non solum tacent, sed eam omni modo respuunt, ut in c. 1 multis argumentis ostendimus.*

At, ita forsitan nobis obicient, quomodo Deus ex sua causalitate motus voluntatis certo cognoscere potest, si eam non infallibiliter ad unum determinat? Nullus enim effectus ex sua causa certe cognosci potest, nisi in ea determinate contineatur. Si ergo ille influxus, quo Deus voluntatem creatam movet, eam non ita ad unum determinat, ut eo stante actus infallibiliter sequatur, quomodo fieri potest, ut actus liberos absoluta certitudine praesciat?

Ad hanc obiectionem responsio in promptu est. Sine dubio Deus ex sua causalitate actus futuros liberos voluntatis certo cognoscere non potest, nisi influxus, quo voluntatem movet, actum liberum eiusdem infallibiliter coniunctum habet. Sed haec infallibilitas connexionis actus cum causalitate divina adaequatam rationem habet *aut ex sola causalitate Dei*, quae talis est, ut ex sua natura actualem dissensum voluntatis prorsus excludat, qualis praedeterminatio physica *Thomistarum* est, *aut in causalitate divina simul cum libera determinatione voluntatis creatae iam prius a Deo cognita*; supposito enim, Deum in signo rationis priori, antequam voluntatem tali vel tali modo movere



decreverit, infallibiliter scire, voluntatem hoc modo motam consensuram, alio modo motam dissensuram esse, ex sua causalitate certissime praescire potest, quid voluntas in his vel illis circumstantiis vel sub hac vel illa motione actura sit, etiamsi divina motio talis sit, ut actuale dissensum voluntatis ex se non excludat. Perperam igitur *Thomistae* ex verbis Angelici concludunt, Deum actus futuros liberos voluntatis nostrae ex decretis suis ad unum prae-determinantibus cognoscere, nisi ostenderint, iuxta principia S. Doctoris causalitatem divinam *adaequatam rationem* praescientiae atque talem esse, ut ex sua natura infallibilem effectum habeat.

**165.** Iamvero S. Thomas hoc non solum non affirmat, sed e contrario oppositam sententiam claris et apertis verbis enuntiat. Ad quae prae primis ea spectant, quae *Sent. 1 d. 38 q. 1 a. 5* docet.

„Respondeo dicendum, quod propter huiusmodi difficultates (propositas in obiectionibus) quidam philosophi, ut Avicenna (12 Metaph. text. 10 et 51) negaverunt, Deum de particularibus contingentibus cognitionem habere, cogitantes intellectum divinum ad modum intellectus nostri; et ideo erraverunt. Quod autem intellectus divinus non impediatur a cognitione particularium ratione particulationis, quae est ex materia, sicut intellectus noster impeditur, in 36 d. q. 1 a. 1 ostensum est; et ideo nunc restat inquirere, utrum impediatur ratione contingentiae. *Contingentia enim videtur duplici ratione effugere divinam cognitionem. Primo propter ordinem causae ad causatum*, quia causae necessariae et immutabilis videtur esse effectus necessarius; unde cum scientia Dei sit causa rerum et sit immutabilis, videtur, quod non possit esse contingentium. *Secundo propter ordinem scientiae ad scitum*, quia cum scientia sit certa cognitio, ex ipsa ratione

certitudinis etiam exclusa causalitate requirit certitudinem et determinationem in scito, quam contingentia excludit, ut patet in scientia nostra, quae non est causa rerum, et in scientia Dei respectu malorum.

Sed neutrum horum removet scientiam contingentium a Deo. *Et de primo quidem satis manifeste potest accipi. Quandocumque enim sunt causae multae ordinatae, effectus ultimus non sequitur causam primam in necessitate et contingentia, sed causam proximam, quia virtus causae primae recipitur in causa secunda secundum modum causae secundae. Effectus enim ille non procedit a causa prima, nisi secundum quod virtus causae primae recipitur in causa secunda, ut patet in floritione arboris, cuius causa remota est motus solis, proxima autem virtus generativa plantae. Floritio autem potest impediri per impedimentum virtutis generativae, quamvis motus solis invariabilis sit. Similiter etiam scientia Dei est invariabilis causa omnium; sed effectus producuntur ab ipso per operationes secundarum causarum; et ideo mediantibus causis secundis necessariis producit effectus necessarios, ut motum solis et huiusmodi; sed mediantibus causis secundis contingentibus producit effectus contingentes. Sed adhuc manet dubitatio maior de secunda; quia causa prima necessaria potest simul esse cum defectu causae secundae, sicut motus solis cum sterilitate arboris; sed scientia Dei non potest simul stare cum defectu causae secundae. Non enim potest esse, quod Deus sciat simul hunc cursurum, et iste deficiat a cursu; et hoc est propter certitudinem scientiae et non propter causalitatem eius. Oportet enim invenire ad hoc, quod sit certa scientia, aliquam certitudinem in scito.*

Sciendum est igitur, quod, antequam res sit, non habet esse nisi in causis suis. Sed causae quaedam sunt, ex quibus necessario sequitur effectus, quae impediri non possunt, et in istis causis habet causatum esse certum et determinatum, adeo quod potest ibi demonstrative sciri, sicut est ortus solis et eclipsis et huiusmodi. Quaedam autem sunt causae, ex quibus consequuntur effectus ut in maiori parte, sed tamen deficiunt in minori parte; unde in istis causis effectus futuri

non habent certitudinem absolutam, sed quandam, inquantum sunt magis determinatae causae ad unum quam ad aliud; et ideo per istas causas potest accipi scientia coniecturalis de futuris, quae tanto magis erit certa, quanto causae sunt magis determinatae ad unum, sicut est cognitio medici de sanitate et morte futura et iudicium astrologi de ventis et pluviis futuris. *Sed quaedam causae sunt, quae se habent ad utrumque; et in istis causis effectus de futuro nullam habet certitudinem et determinationem; et ideo contingentia ad utrumlibet in causis suis nullo modo cognosci possunt. Sed quando iam efficiuntur in rerum natura, tunc habent in seipsis esse determinatum; et ideo, quando sunt in actu, certitudinaliter cognoscuntur, ut patet in eo, qui videt Socratem currere, quia Socratem currere, dum currit, necessarium est et certam cognitionem habere potest.*

Dico igitur, quod intellectus divinus intuetur ab aeterno unumquodque contingentium non solum prout est in causis suis, sed *prout est in esse suo determinato*. Cum enim re existente ipsam rem videat, prout in esse suo determinato est, aliter cognosceret rem, postquam est, quam antequam fiat; et sic ex eventibus rerum aliquid accresceret eius cognitioni. Patet etiam, quod *Deus ab aeterno non solum vidit ordinem sui ad rem, ex cuius potestate res erat futura, sed ipsum esse rei intuebatur*. Quod qualiter sit, evidenter docet Boëtius in fine de Consol. (l. 5, prosa ult.) Omnis enim cognitio est secundum modum cognoscentis, ut dictum est. Cum igitur Deus sit aeternus, oportet, quod cognitio eius modum aeternitatis habeat, qui est esse totum simul sine successione. Unde sicut, quamvis tempus sit successivum, tamen aeternitas eius est praesens omnibus temporibus una et eadem et indivisibilis ut nunc stans, ita et cognitio sua intuetur omnia temporalia, quamvis sibi succedentia, ut praesentia sibi; nec aliquid eorum est futurum respectu ipsius, sed unum respectu alterius. Unde secundum Boëtium melius dicitur providentia quam praeventia, quia non quasi futurum, sed omnia ut praesentia uno intuitu procul videt, quasi ab aeternitatis speculo. Sed tamen potest dici praescientia, inquantum cognoscit id, quod futurum est nobis, non sibi. Quod ut melius pateat, exemplis ostendatur. Sint

quinque homines, qui successive in quinque horis quinque contingentia facta videant. Possum ergo dicere, quod isti quinque vident haec contingentia succedentia praesentialiter. Si autem poneretur, quod isti quinque actus cognoscentium essent actus unus, posset dici, quod una cognitio esset praesentialiter de omnibus illis cognitis successivis. Cum ergo Deus uno aeterno intuitu non successivo omnia tempora videat, omnia contingentia in temporibus diversis ab aeterno praesentialiter videt, non tantum ut habentia esse in cognitione sua. Non enim Deus ab aeterno cognoscit in rebus tantum se cognoscere ea, quod est esse in cognitione sua, sed etiam ab aeterno vidit uno intuitu et videbit singula tempora et rem talem esse in hoc tempore et in hoc deficere. Nec tantum videt hanc rem respectu praecedentis temporis esse futuram et respectu futuri praeteritam, sed videt istud tempus, in quo est praesens, et rem esse praesentem in hoc tempore, quod tamen in intellectu nostro non potest accidere, cuius actus est successivus secundum diversa tempora; *et ita patet, quod nihil prohibet contingentium ad utrumlibet certam scientiam Deum habere, cum intuitus eius ad rem contingentem referatur secundum hoc, quod praesentialiter in actu est, quando iam eius esse determinatum est et certitudinaliter cognosci potest.*"

Vult ergo S. Thomas hic demonstrare, quomodo illa duo possint simul stare: aliqua futura esse vere contingentia, et nihilominus ea esse obiectum certae scientiae divinae ab aeterno. Ex duplici enim ratione videntur illa contingentia effugere scientiam Dei: primo, quia scientia Dei adiunctis decretis voluntatis divinae est causa rerum necessaria, secundo, quia scientia Dei, ut certa sit, requirit determinationem in ipsa re scita. Quidquid enim Deus ad extra agit, praelucente scientia agit, quae ei finem et ea, quae ad finem sunt, ostendit; proinde eius scientia veram causalitatem exercet in effectus, quos voluntate sua producit, sicut scien-

tia artificis, quae formam domus prius mente concipit et excogitat, vero sensu causa domus est. Quia vero voluntas illa, qua Deus aliqua in tempore fieri decrevit, aeterna et prorsus immutabilis et invariabilis est, ideo etiam causalitas divinae scientiae immutabilis et hoc sensu necessaria est. Atqui posita aliqua causa immutabili effectus ex ea sequens immutabili necessitate sequi videtur. Cum ergo scientia Dei sit causa omnium rerum, videtur, quod omnia, quae fiunt in tempore, necessario eveniunt et nihil contingens in intellectum divinum cadere potest.

**166.** Iuxta *Thomistas*, qui certitudinem divinae praescientiae futurorum contingentium unice ex decretis Dei ad unum praedeterminantibus derivant, causalitas divinae scientiae ita concipienda est: Deus ab aeterno videt, aliquem hominem. e. g. Petrum aliqua gravi tentatione agitandum fore, simulque cognovit, unicum medium ad efficaciter superandam tentationem esse praedeterminationem physicam, qua voluntas Petri libere quidem, sed tanta efficacitate ad resistendum movetur, ut impossibile sit eum in tentatione cadere. Deinde voluntati divinae hanc victoriam Petri et collationem auxilii ad unum determinantis ut bonum proponit, quod ad pulchritudinem universi et gloriam Dei promovendam confert; et ita demum voluntas divina praelucente scientia absolute decernit voluntatem Petri ad actum resistentiae praedeterminare, quo decreto posito Deus infallibiliter scit, quid Petrus in illa tentatione constitutus acturus sit. Cum porro decretum illud voluntatem ad unum ita determinet, ut stanto illo actus oppositus consensus in tentationem metaphysice exclusus sit,



etiam ipsum scitum vel obiectum scientiae divinae in se prorsus determinatum est neque necessarium est ulterius inquirere, quomodo contingentia futura in se talem determinationem et certitudinem habeant, ut obiectum certae scientiae esse possint.

Si ergo Angelicus hanc sententiam amplecteretur, ad difficultatem de causalitate scientiae divinae ita respondere debuit: Utique scientia divina est causa necessaria et invariabilis omnium contingentium, eiusque causalitas talis est, ut prorsus impossibile sit, fieri oppositum illius, quod ex ea fit; nihilominus id, quod ex ea infallibiliter fit, non necessario, sed contingenter fit, quia actus quidem oppositus certissime excluditur, non vero potentia ad actum oppositum. Et ut ostenderet, eiusmodi causalitate non tolli contingentiam effectuum, debuit omnes nervos intendere ad demonstrandum, illa duo non repugnare: aliquam causam ab alio infallibiliter ad unum determinari et tamen contingenter operari.

**167.** At vero S. Thomas in hac difficultate solvenda prorsus alio modo procedit, ut ex accurata consideratione verborum eius mox patebit.

a) *Dicit enim difficultatem petitam ex causalitate necessaria scientiae divinae nullius esse momenti et facillime solvi:* „Et de primo quidem satis manifeste potest accipi,“ scilicet causalitate hac non removeri contingentiam. Haec certe non scripsisset, si praemotionem physicam admisisset. Nam adeo difficile est, concordiam libertatis cum praedeterminatione physica ostendere, ut non pauci Thomistae ultro concedant, eam esse „*mysterium*“ (Billuart, De Deo uno diss. 8 a. 4 § 2 obi. 1 ad 6) vel „rationem huius concordiae esse credendam et



*captivandum intellectum in obsequium fidei*“ (Alvarez disp. 18 n. 5).

b) *Neque S. Thomas ullum conamen facit ad demonstrandum, causalitatem divinae scientiae, quamvis voluntatem infallibiliter ad unum determinet, eius libertatem non destruere.*

c) Immo apertis et nudis verbis profitetur, causalitatem causae primae non esse talem, ut effectus causae proximae necessario eveniat, sed potius talem, *ut effectus eius a causis secundis impediri possit*, ideoque ex causalitate causae primae effectum causae secundae cum certitudine praesciri non posse. Et hoc illustrat exemplo solis. Sol enim est causa prima universalis omnis generationis, corruptionis et alterationis in corporibus inferioribus et simul est causa necessario agens. Nihilominus effectus ab eo in corporibus inferioribus productus est contingens, quia per defectum causarum secundarum impediri potest, „ut patet in floritione arboris, cuius causa remota est motus solis, proxima autem virtus generativa plantae. Floritio autem potest impediri per impedimentum virtutis generativae, quamvis motus solis invariabilis sit.“ Quapropter, si sol intellectum haberet, ex sua causalitate sola infallibiliter scire non posset, num floritio arboris eventura sit necne.

d) *Idem dicit affirmandum esse de causalitate divinae scientiae.* „Similiter etiam scientia Dei est invariabilis causa omnium, sed effectus producuntur ab ipso per operationes causarum secundarum.“ Ergo effectus, quos Deus per causas secundas producit, tales erunt, quales ipsae causae secundae sunt: „mediantibus causis secundis necessariis producit effectus necessarios . . . sed me-

diantibus causis secundis contingentibus producit effectus contingentes.“ Causa autem contingens illa est, quae ad unum effectum determinata non est. Ergo causalitas divina non ita influit in causas contingentes, ut eas ad unum determinet, quia causa ad unum determinata non contingenter, sed necessario agit; ergo illa causalitas divina talis est, ut cum ea etiam actualis defectus causae secundae stare possit.

e) Immo, hoc explicite affirmat in sequentibus: „Causa prima necessaria potest simul esse cum defectu causae secundae;“ et hoc illustrat iterum exemplo solis: „sicut motus solis cum sterilitate arboris.“

168. Ex alia tamen ratione, videlicet ex ratione certitudinis, quae ei necessario competit, „scientia Dei non potest simul stare cum defectu causae secundae. Non enim potest esse, quod Deus sciat simul hunc cursurum et iste deficiat a cursu; et hoc est propter certitudinem scientiae et non propter causalitatem eius.“ Scilicet in scientiam divinam nullus error cadere potest propter eius perfectionem, ideoque fieri non potest, Deum praescire, hunc hominem esse cursurum, et simul evenire, ut iste non currat. Haec tamen impossibilitas erroris petenda est ex perfectione certitudinis eius, non vero ex causalitate eius, vel quod idem est, ex decreto voluntatis, quo hominem ad currendum movere statuit; ideoque scientia Dei suam certitudinem non haurit ex decretis solis voluntatis suae. Si ergo sola causalitas scientiae divinae consideratur, Deus ex ea tam parum certo scire potest, hunc esse cursurum, quam sol, si intelligens esset, ex sua causali-

tate scire posset, arborem quandam flores produc-  
turam esse.

**169.** Quia ratio, cur scientia Dei non possit simul stare cum defectu causae secundae, non in eius causalitate sita est, quippe quae voluntatem creatam tam parum infallibiliter ad unum determinet, quam influxus solis arborem ad floritionem, ideo „*oportet invenire ad hoc, quod sit certa scientia, aliquam certitudinem in obiecto.*“ Igitur ratio, propter quam scientia Dei contingentium futurorum certa est, sumenda est ex eius obiecto, quatenus in seipso et non in causa sua certum et determinatum est, ut non possit alio modo se habere. Futura autem contingentia non habent in seipsis certitudinem et determinationem, quamdiu futura sunt, sed solum quando iam existunt: „Sed quaedam sunt causae, quae se habent ad utrumlibet; et in istis causis effectus de futuro nullam habent certitudinem vel determinationem; et ideo contingentia ad utrumlibet in causis suis nullo modo cognosci possunt. Sed quando iam efficiuntur in rerum natura, tunc habent in seipsis esse determinatum; et ideo, quando sunt in actu, certitudinaliter cognoscuntur, ut patet in eo, qui videt, Socratem currere, quia Socratem currere, dum currit, necessarium est et certam cognitionem habet.“ In tantum ergo eventus futuri contingentes pro quovis intellectu sive divino sive creato certo cognoscibiles sunt causae, quae se habent ad utrumlibet; et in existunt; haec solummodo differentia est, quod intellectui divino ab aeterno praesentes sunt, intellectui autem creato solum pro illa temporis mensura, qua in rerum natura existunt.

**170.** Si causalitas divina in praedeterminatione physica consisteret, voluntas humana *necessario* ageret. Nam „causae quaedam sunt, a quibus necessario sequitur effectus, quae impediri non possunt, et in istis causis habet causatum esse certum et determinatum, adeo quod potest ibi demonstrative sciri, sicut ortus solis et eclipsis et huiusmodi.“ *Atqui voluntas creata, prout substat praedeterminationi physicae, ab effectu suo impediri non potest actusque secundus in ea tam determinate et certe continetur, ut ex ea infallibiliter et non tantum coniecturaliter sciri possit.* Ergo voluntas sub praedeterminatione physica est causa necessaria.

**171.** Secundum S. Thomam causae contingentes ad utrumlibet sunt eae, in quibus effectus de futuro nullam habent certitudinem et determinationem; et ideo contingentia ad utrumlibet in causis suis nullo modo cognosci possunt. „*Sed quando iam efficiuntur in rerum natura, tunc habent in seipsis esse determinatum; et ideo, quando sunt in actu, certitudinaliter cognoscuntur.*“ Atqui in voluntate a Deo praedeterminata effectus de futuro habet certitudinem et determinationem et actus secundus in ea certo cognosci potest natura prius quam in actu sit. Ergo voluntas praedeterminata a Deo non est causa contingens. Neque quidquam iuvat cum *Thomistis* recentioribus dicere, praedeterminationem non pertinere ad actum primum voluntatis, sed ad eius actum secundum. Hoc enim tam absurdum est quam absurdum foret dicere, motionem, quam artifex securi dat, spectare ad actum secundum incisionis, non vero ad ea, quibus actus incisionis possibilis fit. Inauditum plane fuit us-

que ad illos auctores recentiores, aliquid, quod in causa natura prius adesse debet, quam agat, actui secundo eiusdem causae adscribi.

**172.** Si Deus iam ex decretis voluntatis suae ad unum praedeterminantibus infallibiliter sciret, quid voluntas humana in quibuslibet conditionibus actura sit, *nulla esset ratio, cur S. Thomas, ubicumque de praescientia contingentium futurorum agit, tantopere insistat in eo, quod haec ipsi ab aeterno praesentia sunt.* Haec enim praesentia difficile intelligitur, ut etiam *Thomistae* aliqui ingenuè confitentur. Ita e. g. *Caietanus* (in 1 q. 14 a. 13) dicit: „Praemitto, quod iste locus ab adversantibus iudicatur plenus contradictionis et erroris, a sequentibus autem doctrinam S. Thomae reputatur adeo obscurus, ut neminem hactenus viderim sive scripto sive verbo assertive tueri hoc dictum, et me iam annis forte quindecim fateor latuisse.“ Respondent aliqui *Thomistae*, ideo Aquinatem certitudinem scientiae divinae communiter repetere ex eorum aeterna praesentia et non ex decretis ad unum praedeterminantibus, „quia certitudo scientiae salva rei scitae contingentia clarius probatur ex praesentia rei scitae quam ex eius determinatione in suis causis. Dum enim coram video Petrum currere, clare percipitur, meam visionem esse certam neque tamen inde tolli contingentiam cursus Petri, cum e contra difficilius conciperetur me certe praescire Petrum cursurum et nihilominus hunc cursum remanere futurum contingentem.“ (*Billuart*, De Deo uno diss. 6 a. 4 § 2). Verum hoc responsum ad rem non est. Nam 1 d. 38 q. 1 a. 5 S. Thomas agit de scientia Dei ut causa, qua-

tenus adiuncta habet decreta voluntatis, et de scientia, quatenus dicit meram rationem scientiae abstrahendo a causalitate. Attamen non dicit cum *Billuart*, certitudinem divinae scientiae probari posse tum ex decretis tum ex praesentia rerum in aeternitate Dei, melius tamen perspicui posse ex secunda, *sed contra docet, causalitatem divinae scientiae non fundare certitudinem et determinationem effectus causae secundae, cum causalitas causae primae stare possit simul cum defectu causae secundae, ideoque ad hoc, ut sit certa scientia, inveniri debere aliquam determinationem in scito.*

**173.** Ex eo, quod Deus futura contingentia ab aeterno cognoscit secundum esse, quod in seipsis habent, dum actu sunt, Angelicus concludit, ea *necessaria esse necessitate tantum consequentiae et conditionata, non vero necessitate consequentis et absoluta.*

Ita in *responsione ad 3*: „Dicendum est, quod actus divinae cognitionis transit supra contingens, etiamsi futurum sit nunc, sicut transit visus noster supra ipsum, dum est; et quia esse, quod est, quando est, necesse est, quod tamen absolute non est necessarium, ideo dicitur, quod in se consideratum est contingens, sed relatum ad Dei cognitionem est necessarium, quia ad ipsum non refertur, nisi secundum quod est in esse actuali; et ideo simile est, sicut si ego video Socratem praesentialiter currere, quod quidem in se est contingens, sed relatum ad visum meum est necessarium. Unde bona est distinctio, quod est necessarium necessitate consequentiae et non consequentis, vel necessitate conditionata, non absoluta.“ Similiter *C. g. 1, 67*: „Si unumquodque a Deo cognoscitur, sicut praesentialiter visum, sic necessarium erit esse, quod Deus cognoscit, sicut necessarium est, Socratem sedere, ex quo sedere videtur. Hoc autem non necessarium est absolute vel, ut a quibusdam dicitur, necessitate consequentis, sed sub conditione vel necessitate consequentiae.“



Necessitas consequentiae eadem est ac necessitas consequens, necessitas vero consequentis est necessitas antecedens vel absoluta. Necessitas consequens vel consequentiae non praecedit ipsam rem, de qua dicitur, sed eam in esse suo praesupponit et *fundatur in principio contradictionis*, secundum quod aliquid, quod est et quando est, non potest simul non esse. Necessitas vero consequentis vel absoluta et antecedens antecedit ipsam rem et *fundatur in principio causalitatis*, secundum quod ex causa ad unum determinata non potest non sequi effectus determinatus. *Secundum S. Thomam necessitas, quae futuris contingentibus convenit, secundum quod ab aeterno a Deo cognoscuntur, est tantum consequens, quia Deus ea videt non in aliqua causa ad unum determinata, ex qua de necessitate consequuntur, sed potius in seipsis secundum esse, quod habent in se, dum iam sunt, eodem modo, quo Socrates ab aliquo videtur currere, dum actu currit. Atqui si Deus futura contingentia in decretis aeternis voluntatis suae determinate cognosceret, ea videret, non prout in seipsis sunt, sed prout sunt in causa sua ad unum determinata, ex qua aliud sequi non potest; et sic haberetur necessitas antecedens, quia contingens non tantum ideo non posset non esse, quia est, sed ideo, quia posito aliquo antecedente, i. e. decreto divino, non posset aliter evenire.*

**174.** Ex eo, quod Deus futura contingentia ab aeterno praesentialiter videt, *S. Thomas semper argumentatur, per praescientiam divinam contingentiam non tolli.*

„Deus omnino aeternaliter sic videt unumquodque eorum, quae sunt in quocumque tempore, sicut oculus

humanus videt Socratem sedere in seipso, non in causa sua. Ex hoc autem, quod homo videt Socratem sedere, non tollitur eius contingentia, quae respicit ordinem causae ad effectum; tamen certissime et infallibiliter videt oculus hominis Socratem sedere, dum sedet, quia unumquodque, prout est in seipso, iam determinatum est. *Sic igitur relinquitur, quod Deus certissime et infallibiliter cognoscat omnia, quae fiunt in tempore, et tamen ea, quae in tempore eveniunt, non sunt vel fiunt ex necessitate, sed contingenter*“ (1 Perih. lect. 14). „Sed numquid propheta imponit necessitatem praescientiae? Et dicendum quod non, quia prophetia est quoddam signum divinae praescientiae, *quae non imponit necessitatem rebus praescitis, quia considerat futura in sua praesentialitate*. Quidquid enim agitur, est Deo praesens, quia eius intuitus se extendit ad omne tempus. Si enim video aliquid praesens, non imponit necessitatem meus intuitus, sicut quando aliquem sedere video“ (Matth. 1).

Tota haec argumentatio clara et perspicua est, si Deus dicatur futura contingentia videre non in aliqua causa ea antecedente, sed in seipsis secundum esse, quod habent, dum sunt; sed ridicula esset, si supponatur, Deum ea cognoscere in decretis voluntatis suae ut in medio adaequato. Si enim ego per decretum voluntatis meae Socratem ita efficaciter et infallibiliter ad sedendum determinare possem, sicut iuxta *Thomistas* Deus infallibiliter voluntates humanas ad unum determinat, unusquisque me derideret, si contingentiam illius sessionis ex eo demonstrare vellem, quod ego videam Socratem sedentem et visio mea non importet ullam necessitatem; *oporteret enim demonstrari, non solum ipsam visionem sessionis, ut est in se, sed etiam decretum efficax et praedeterminans, ex quo sessio consequitur, non tollere contingentiam*.

175. S. Thomas saepe explicitis verbis affirmat,

*Deum non posse contingentia futura cognoscere, nisi inquantum ipsi praesentia sunt secundum esse actuale; ergo omnem cognitionem excludit, quae hauriatur ex aliqua causa praeventente eorum esse, qualis causa est decretum praedeterminans.*

1 d. 38 q. 1 a. 5 ad 3 dicit, quod contingens „in se consideratum est contingens, sed relatum ad Dei cognitionem est necessarium, quia ad ipsam *non refertur, nisi secundum quod est in esse actuale.*“ 2 2 q. 95 a. 1: „*Effectus huiusmodi (contingentes) praenosci non possunt, nisi in seipsis considerentur.* Homines autem in seipsis huiusmodi effectus considerare possunt solum, dum sunt praesentes, sicut dum homo videt Socratem currere vel ambulare; sed considerare huiusmodi in seipsis, antequam fiant, est Dei proprium, qui solus in sua aeternitate videt ea, quae futura sunt, quasi praesentia.“ 2 d. 7 q. 2 a. 2: „Ea, quae non habent causas determinatas, ut quae sunt ad utrumlibet, vel in minori parte, non possunt praecognosci in causis suis, sed *in seipsis tantum, ut praesentia sunt*, unde eorum praecognitio solius Dei est, cui ab aeterno praesentia sunt.“ Quodl. 7 a. 3 ad 1: „Effectus non est in causa sua, ut in ea possit cognosci, nisi sit causa determinata ad effectum illum, sicut patet in causis necessariis, quibus cognoscuntur effectus earum; sed causa contingens non determinatur ad effectum suum, nisi quando actu producit ipsum; unde in causa contingente non est effectus eius, ut in ea possit cognosci, *nisi quando iam actu productus est.*“ De Ver. q. 2 a. 12: „Contingens impediri potest, antequam sit in esse productum, quia tunc non est nisi in causis suis, quibus potest accidere impedimentum, ne perveniant ad effectum; sed postquam iam contingens in esse productum est, iam non potest impediri. Et ideo de contingenti, secundum quod est in praesenti, potest esse iudicium illius potentiae, vel habitus, in quo nunquam falsitas invenitur, sicut sensus iudicat Socratem sedere, quando sedet. *Ex quo patet, contingens, ut futurum est, per nullam cognitionem sciri, cui falsitas subesse non possit; unde cum divinae scientiae non subsit falsitas, nec subesse possit, impossibile est, quod*

*de contingentibus futuris scientiam haberet Deus, si cognosceret ea, ut futura sunt.*“ Ib. ad 1: „Licet contingens non sit determinatum, quamdiu futurum est, tamen, ex quo productum est in rerum natura, veritatem determinatam habet; et hoc modo super illud fertur intuitus divinae cognitionis.“ Cf. *ib.* ad 2, 3, 9.

Igitur divinus intellectus non potest futura contingentia certo cognoscere, nisi quatenus iam actu producta sunt et eidem praesentialiter obversantur; et ratio eius est, *quia veritatem determinatam non habent in actu primo vel in causis suis, sed solum in actu secundo, quando in seipsis existunt.* Atqui motio divina, qua voluntas ad aliquid volendum movetur et impellitur, est natura prior quam motus ipse voluntatis et pertinet ad actum primum. „Motio moventis praecedat motum mobilis ratione et causa“ (C. g. 3, 149). Ergo Deus ex sua motione vel ex decretis voluntatis suae actus futuros liberos praecognoscere non potest.

176. Ceterum S. Thomas non solum 1 d. 38 q. 1 a. 5 disertis verbis docet, Deum ex sua causalitate futura contingentia certo praescire non posse, cum huic causalitati ex parte creaturae impedimentum poni possit, sed idem etiam alibi enuntiat. Ita 1 q. 14 a. 13 ad difficultatem, scientiam Dei esse causam et quidem necessariam scitorum ideoque etiam scita necessaria esse, ita respondet: „Ad primum dicendum, quod, licet causa suprema sit necessaria, tamen effectus potest esse contingens propter causam proximam contingentem, sicut germinatio plantae est contingens propter causam proximam contingentem, licet motus solis, qui est causa prima, sit necessarius. Et similiter scita a Deo sunt contingentia propter causas proximas,

*licet scientia Dei, quae est causa prima, sit necessaria.*“ Et rationem, cur necessitas causae primae non obstet contingentiae effectus, si causa proxima sit contingens, alibi eandem reddit, quam 1 d. 38 q. 1 a. 5 adduxerat, scilicet causalitatem causae primae impediri posse per defectum causae secundae. Ita *de Ver. q. 2 a. 14 ad 3* explicat, cur res a Deo scitae non omnes necessariae sint, quamvis scientia divina, quae earum causa est, necessaria sit, hoc modo: „Dicendum, quod effectus sequitur necessitatem causae proximae, quae etiam potest esse medium ad demonstrandum effectum: *non autem oportet, quod sequatur necessitatem causae primae, quia potest impediri effectus ex causa secunda, si sit contingens*, sicut patet in effectibus, qui producuntur in generabilibus et corruptibilibus per motum corporum caelestium mediantibus virtutibus inferioribus; sunt enim effectus contingentes propter defectibilitatem virtutum naturalium, quamvis motus caeli sit semper eodem modo se habens“ (Cf. *ib. ad 5*). Ergo etiam hic S. Thomas apertis verbis asserit, causalitatem divinae scientiae, quae ei competit ex decretis voluntatis adiunctis, non esse talem, ut effectus causae secundae contingentis certo et infallibiliter eveniat, quia a causa secunda impediri potest; ideoque causalitas divina, si per se solam et praecise intelligatur, non est medium sufficiens ad demonstrandum effectum. Propterea Deus ex decretis voluntatis suae solis non potest certam scientiam contingentium futurorum habere.

177. Superest, ut paucis aliqua difficultas expediatur, quam *Thomistae* ex ipso illo textu petunt,

e quo principale argumentum contra eorum opinionem deprompsimus. Dicit enim S. Doctor 1 d. 38 q. 1 a. 5: „*Patet etiam, quod Deus ab aeterno non solum vidit ordinem sui ad rem, ex cuius potestate res erat futura, sed ipsum esse rei intuebatur.*“ Ad quae verba *Dummermuth* (l. c. p. 412) notat: „Ecce, Deo adscribit S. Doctor duplicem cognitionem futurorum contingentium: Deus ea cognoscit in seipso ut in causa, Deus ab aeterno vidit ordinem sui ad rem, id est ordinem suae voluntatis ad rem, ex cuius potestate seu omnipotentia res erat futura; et cognoscit ea Deus in seipsis, ut sunt in sua aeternitate praesentia, ipsum esse rei intuebatur.“ Hac interpretatione nihil falsius. Non loquitur S. Thomas de duplici cognitione contingentium futurorum, quarum una sit e causalitate omnipotentiae suae, altera ex aeterna praesentialitate rerum. Primam enim in antecedentibus evidenter excluserat, ut demonstratum est; ergo non relinquitur nisi altera, quae habetur ex eo, quod ipsum esse rei intuetur. Et revera, verba S. Doctoris nequaquam id enuntiant, quod auctor ille iis expressum autumat. Ut contingens futurum a Deo cognosci possit, duo requiruntur, causalitas divina et praesentia contingentis in aeternitate Dei; quorum si unum deesset, nulla certa cognitio ex parte Dei possibilis esset. Sine causalitate enim divina res contingens non esset futura, sine aeterna praesentialitate autem non haberet certitudinem et determinationem requisitam ad certam scientiam. Et ideo recte S. Thomas utrumque coniungens dicit, Deum ab aeterno non solum videre ordinem sui ad rem, ex cuius potestate res erat futura, i. e. causalitatem suam, ex qua res erat futura, sed etiam ipsum esse



rei intueri ut sibi praesens. Nullo modo autem dicit, Deum rem etiam abstrahendo ab aeterna praesentialitate per solam suam causalitatem certo cognoscere. Si enim hoc dicere voluisset, ita loqui debuit: Patet etiam, quod Deus ab aeterno non solum vidit ordinem sui ad rem et ex hoc ordine novit rem esse futuram, sed etiam ipsum esse rei intuebatur.

178. Et his quidem sufficienter, immo et abundanter demonstratum esse videtur, Deum futura contingentia neque praescire neque praescire posse ex causalitate sua vel in decretis voluntatis suae ut in medio per se sufficiente et adaequato. Cum tamen ex altera parte, ut ex testimoniis adductis apparet, S. Thomas persaepe affirmet, Deum ideo motus et affectus voluntatis cognoscere, quia eorum causa est, hoc cum doctrina modo exposita eatenus tantum conciliari potest, quatenus causalitas divina dicitur *medium necessarium quidem, sed inadaequatum* praescientiae Dei. Et revera causalitas Dei est medium necessarium cognitionis contingentium futurorum; cum enim nullus actus voluntatis creatae sive in ordine naturali sive in supernaturali fieri possit absque operatione potentiae divinae, Deus eiusmodi actus praescire nequit nisi cognoscendo suam operationem ut causam eorum. Cum vero causalitas Dei ex altera parte propter defectum voluntatis creatae frustrari possit, non est medium ex se sufficiens et adaequatum praescientiae certae et infallibilis, nisi Deus, iam antequam voluntatem creatam tali vel tali modo movere absolute decernat, infallibiliter praesciat, voluntatem huic vel illi motioni consensuram vel ab ea

dissensuram esse. Aliis verbis: ut Deus ex sua causalitate certitudine absoluta actus futuros liberos praescire possit, omnino requiritur, ut habeat scientiam certam et infallibilem contingentium *hypothetice* futurorum, quae omne decretum absolutum voluntatis suae antecedit eumque dirigat in executione decretorum suorum, ostendendo, quam causalitatem exercere debeat, ut actus ille infallibiliter fiat, quem ab aeterno fieri vel saltem permitti efficaciter intendit.

179. Talis autem scientia actuum liberorum conditionate futurorum est ea ipsa *scientia media*, quam *Thomistae* a S. Augustino et S. Thoma ut inventum Semipelagianorum repudiatum et demum *Molinae* tempore in theologiam catholicam cum magno eius detrimento introductam esse dicunt. Quod si revera ita esset haecque scientia Doctori Angelico plane ignota esset, nescio, quomodo doctrina eius sibi cohaereret. Nam cum is, ut satis ostensum est, claris verbis neget, Deum ex sola sua causalitate, quam in liberum arbitrium creatum exercet, actus liberos eius certo praescire posse, cum haec causalitas per defectum voluntatis impediri possit, infallibilitatem huius praescientiae in tuto collocare non potest, nisi admittat, Deum iam ante omne decretum voluntatis suae certo scire, quid voluntas creata actura esset, si tali vel tali modo a Deo ipso excitaretur. Quapropter operae pretium est, ut diligenter inquiramus, num secundum doctrinam Doctoris Angelici Deo eiusmodi scientia conveniat. Sane vocabulum scientiae mediae in operibus eius non invenitur, neque quisquam exspectabit, huius scientiae tam frequenter

mentionem fieri quam in libris eorum theologorum, qui vestigia *Molinae* secuti sunt; sed hoc solum quaeritur, num scientiam contingentium sub conditione futurorum in Deo admittat eiusque ope explicet, quomodo Deus ordinem providentiae a se immutabiliter excogitatum et statutum in tempore infallibiliter exsequi possit. De hac re vero serio dubitari nequit, cum plurimi textus de hac scientia clarissime loquantur.

180. *Summa theol.* 1 q. 92 a. 1 tertio loco hanc obiectionem facit:

„Occasiones peccatorum sunt amputandae. Sed Deus praescivit, quod mulier esset futura viro in occasionem peccati. Ergo non debuit mulierem producere.“ Respondet: „Ad 3 dicendum, quod si omnia, ex quibus homo sumpsit occasionem peccandi, Deus subtraxisset a mundo, remansisset universum imperfectum. Nec debuit bonum commune tolli, ut vitaretur particulare malum. praesertim cum Deus sit adeo potens, ut quodlibet malum possit ordinare in bonum.“

Ergo S. Thomas concedit, Deum, antequam creationem mulieris decreverat, eius peccatum praescivisse et nihilominus non obstante hac praescientia eius creationem omittere noluisse, sicut etiam praescit, multas occasiones homines in peccata inducturas esse et nihilominus eas non amovet, quia bonum commune maius bono particulari minori praeferendum est. Agit autem hic non de scientia visionis, sed de scientia anteriore, quia scientia visionis, qua Deus peccatum mulieris videt, decretum creationis eius iam supponit.

181. Similem obiectionem sibi facit *Summa theol.* 2 2 q. 165 a. 1 secundo loco:

„Deus praescius futurorum sciebat, quod homo per

tentationem daemonis in peccatum deiceretur, et sic bene sciebat, quod non expediebat ei, quod tentaretur. Ergo videtur, quod nec fuerit conveniens, quod permitteret eum tentari.“ Respondet: „Dicendum, quod, sicut *Deus sciebat, quod homo per tentationem in peccatum esset deiciendus*, ita etiam sciebat, quod per liberum arbitrium resistere poterat tentatori. Hoc autem requirebat conditio naturae ipsius, ut propriae voluntati relinqueretur.“

Ergo quamvis Deus, iam antequam absoluta voluntate tentationem hominis permittere decreverat, praesciverit, eum succubiturum esse, eam permittere voluit, quia ordo providentiae requirit, ut creaturae propriae voluntati relinquantur. Ideo Deus iam ante scientiam visionis, qua peccatum primi hominis absolute futurum videbat, aliam scientiam habuit, qua idem peccatum conditionate futurum praescivit.

182. *Summa theol.* 1 q. 63 a. 7 ad secundam obiectionem, per peccatum Luciferi divinam intentionem frustratam esse, respondet:

„Dicendum, quod divina intentio non frustratur in his, qui peccant, nec in his, qui salvantur. Utrorumque enim eventum Deus praecognoscit et ex utroque habet gloriam.“

Qui serio aliquid intendit, quod putat se posse obtinere, eius intentio frustratur, si aliud evenit, quam quod prius speravit. Atqui secundum S. Thomam intentio Dei per peccatum primi angeli non est frustrata; ergo iam antea sciverat, eum peccaturum esse, si crearetur et ad beatitudinem ordinaretur; illudque peccatum ordinari posse in suam gloriam.

183. *In Joann.* 5 lect. 7 n. 6:

„Si enim crederetis Moysi, crederetis forsitan et mihi. Dicit: forsitan, ad designandum voluntatem liberi arbitrii, *non quod in Deo sit aliquod dubium.*“ *Ib. 13 lect. 3 n. 7:* „Ideo Dominus Judam, *quem futurum noverat esse malum*, elegit, ut daret intelligere, quod nulla societas hominum sine alicuius mali admixtione futura erat.“

Ergo Christus certissime scivit, Judaeos sibi credituros fuisse, si credidissent Moysi. Pari modo praescivit, Judam malum fore, si ad dignitatem apostolatus eveheretur, antequam decretum absolutum electionis eius conceperat. Utraque autem est scientia contingentium conditionate futurorum.

184. Saepe S. Thomas docet, Deum optime nosse voluntatem et virtutem hominum et perspectum habere, utrum donis et beneficiis acceptis usuri essent in salutem an in perniciem suam, Deumque hac scientia dirigi vel in distribuendis bonis et malis vel in exaudiendis orationibus.

*Contra gentiles 3, 141:* „Cum enim omnia exteriora ad interiora ordinentur, corpus autem ad animam, in tantum exteriora et corporalia bona sunt homini bona, in quantum ad bonum rationis proficiunt; secundum vero quod bonum rationis impediunt, homini vertuntur in malum. *Novit autem rerum dipositor Deus mensuram virtutis humanae;* unde interdum homini virtuoso corporalia et exteriora bona ministrat in adiutorium virtutis et in hoc ei beneficium praestat; interdum vero ei praedicta subtrahit eo, *quod considerat, homini illi esse ad impedimentum virtutis et fruitionis divinae.* Ex hoc autem exteriora bona vertuntur homini in malum, ut dictum est; unde et eorum amissio eadem ratione homini vertitur in bonum.“ *Ib. 3, 96:* „Cum ostensum sit, quod Deus ex amore, quem ad creaturam rationalem habet, eius desideria impleat per orationem sibi proposita, non est mirandum, si quandoque eorum etiam, quos praecipue diligit, petitionem non implet, ut

impleat, quod petenti magis expedit ad salutem, propter quod a Paulo stimulum carnis non amovit, quamvis hoc peteret, *providens, hoc ei utile esse ad humilitatis conservationem.*“ Similia habentur in *Rom. 8 lect. 5 et 2 Cor. 12 lect. 3.* In *Job 9 lect. 3:* „Contingit quandoque, quod Deus hominem exaudit non ad votum, sed ad profectum; sicut enim medicus non exaudit ad votum, sed ad profectum infirmum postulantem, amoveri medicinam amaram, si medicus eam non removeat eo, quod scit, eam esse saluiferam, exaudit tamen ad profectum, quia per hoc sanitatem inducit, quam maxime infirmus desiderat, Ita Deus homini in tribulationibus constituto tribulationes non subtrahit, quamvis deprecanti, *quia scit eas expedire ad finalem eius salutem.*“ *Summa theol. 1 2 q. 109 a. 9:* „Remanet etiam (in iusto) quaedam ignorantiae obscuritas in intellectu, secundum quam, ut etiam dicitur *Rom 8, 26*, quid oremus, sicut oportet, nescimus; propter varios enim eventus et quia etiam nos ipsos non perfecte cognoscimus, non possumus ad plenum scire, quid nobis expediat, secundum illud *Sap 9, 14:* Cogitationes mortalium timidae et incertae providentiae nostrae. Et ideo necesse est nobis, ut a Deo dirigamur et protegatur, *qui omnia novit et omnia potest.*“ *Sent. 3 d. 35 q. 2 a. 4 qc. 1:* „Quia operabilia humana contingentia sunt et possunt deficere, ne ad finem intentum perducantur, ideo certitudinem consilii attingere non est humanum, sed divinum, *cuius est per certitudinem eventus contingentium praevidere.*“

185. S. Thomas affirmat, poenalitates relictas ex peccato originali non pro omnibus hominibus aequales esse, et Deum illam inaequalitatem ideo permittere, quia praescit fore, ut inde aliquid boni sequatur, sive quod parentes hoc modo puniri possint in filiis suis propter peccata sua, sive quod deserviant saluti eius, qui iis subditur. Atqui scientia, quae Deo in permittenda tali inaequalitate praelucet, non est scientia visionis, quippe quae permissionem iam praesupponat, sed ea, quae de-



cretum permittendi antecedit, id est scientia contingentium conditionate futurorum.

*Summa theol.* 2 2 q. 164 a. 1 ad 4: „Non oportet huiusmodi poenas aequales esse in his, ad quos aequaliter pertinet primum peccatum. Verum quia Deus est praescius omnium futurorum eventuum, ex dispositione divinae praescientiae et providentiae huiusmodi poenalitates diversimode in diversis inveniuntur, non quidem propter aliqua merita vel demerita praecedentia hanc vitam, ut Origenes posuit, . . . sed in poenam peccatorum, inquantum filius est quaedam res patris, unde frequenter parentes puniuntur in prole, vel etiam propter remedium salutis eius, qui huiusmodi poenalitatibus subditur, ut scilicet per hoc a peccatis arceatur aut etiam de virtutibus non superbiat et per patientiam coronetur.“ (Idem responsum datur *de Malo* q. 5 a. 4.)

186. Sicut autem scientia conditionate futurorum Deum dirigit in excogitando et promovendo ordine suae providentiae, ita etiam eidem praelucet in ordine praedestinationis. Antequam enim Deus decernit dare homini aliquam gratiam, infallibiliter praescit, eum illa usurum vel non usurum esse; ille vero usus conditionate futurus praescitus non est causa dandae gratiae, sed est quoddam bonum, ad quod Deus gratiam dandam ordinat.

*Summa theol.* 1 q. 23 a. 5 ad 1: „*Usus gratiae praescitus* non est ratio donationis gratiae, nisi secundum rationem causae finalis.“ *De Ver.* q. 6 a. 2 ad 1: „Debitus gratiae usus est quoddam bonum, ad quod divina providentia gratiam collatam ordinat; unde non potest esse, quod ipse *rectus gratiae usus praescitus* sit causa movens ad dandam gratiam.“ *Ib.* ad 7: „*Propositum cordis Jacob praescitum a Deo* non fuit causa, quare ei dare gratiam voluit, sed fuit quoddam bonum, ad quod Deus gratiam dandam ordinavit.“ *Ib.* ad 2 S. Thomas concedit, praedestinationem includere voluntatem consequentem, quae sit ex nostra causa, inde tamen non sequi, quod in obiectione dictum erat: Ergo merita

nostra praescita a Deo sunt causa nostrae praedestinationis. „Dicendum, quod praedestinatio includit voluntatem consequentem, quae respicit aliquo modo id, quod est ex parte nostra, non quidem sicut inclinans divinam voluntatem ad volendum, sed sicut id, ad cuius productionem divina voluntas gratiam ordinat.“ *In Joann. 15 lect. 3 n. 4:* „Alii dixerunt, quod verum est, quod merita in actu existentia non sunt causa praedestinationis, sed praexistentia in praescientia Dei, dicentes quod; quia Deus scivit, aliquos bonos futuros esse et bene usuros gratia, ideo proposuit eis gratiam se daturum. Sed si hoc esset, sequeretur, quod ideo elegit nos, quia praescivit nos ipsum electuros. Et sic electio nostra praescita praevia esset electioni divinae, quod est contra sententiam Domini.“ Simili modo loquitur *S. th. 1 q. 23 a. 5.*

In omnibus his locis sermo est de scientia conditionate futurorum, non de scientia visionis; haec enim supponit decreta absoluta voluntatis divinae et ideo obiecta per scientiam visionis cognita non possunt esse motiva ad concipienda illa decreta. Porro Angelicus illos theologos, quorum sententiam hic reicit, ideo tantum reprehendit, quod putaverint, merita per illam scientiam conditionatam praecognita esse causam collationis gratiae, minime vero ipsam scientiam conditionatam in Deo esse negat, immo verbis suis eam aperte concedit.

187. S. Thomas saepe affirmat, aliquam praescientiam in Deo praedestinatione priorem esse ab eaque praesupponi. Atqui haec non potest esse scientia visionis, quippe quae praedestinatione posterior sit. Scientia enim visionis, ut ex prioribus patet, ad actus meritorios et statum finalem gratiae refertur, prout Deo ab aeterno praesentialiter adsunt secundum esse, quod in se habent, dum sunt; actus autem meritorii et status finalis gratiae sunt

effectus praedestinationis eaque posteriores. Praeterea S. Thomas dicit, Deum hac praescientia uti vel etiam non uti posse, quod certe de scientia visionis dici nequit. Denique affirmat, Deum, quando aliquem praedestinare vult, iam habere praescientiam infallibilem eventus vel praescire, hunc salvum fore. Ex quibus sequitur, illam scientiam contingentium conditionate futurorum Deo praelucere in praeparatione et electione mediorum, quibus praedestinati infallibiliter ad gloriam diriguntur.

*Sent. 1 d. 41 q. 1 a. 3* tertio loco sibi obicit: „Aeternum, quod est praescientia, est prius ratione et quodammodo causa eius, quod est in praedestinatione, *quia voluntas praescientiam praesupponit.*“ Ad quod respondet: „Dicendum, quod praescientia non est causa voluntatis, quia voluntas libera est. *Possum enim, quod scio, non velle*, et ideo ratio non procedit.“ Pari modo *de Ver. q. 6 a. 2* in obiectione 13 et 14 ex eo, quod praescientia prior sit praedestinatione, „*quia omnia Deus praescivit, quae praedestinat*“, conclusio deducitur, praescientiam causare praedestinationem; et S. Doctor respondet, hoc non sequi, quia, quamvis praescientia aliquo modo prior sit, tamen „*non est eo modo prius, quo causa prius dicitur.*“ *Sent. 1 d. 40 q. 1 a. 2* inquirens, quid praedestinatio addat ad providentiam, inter alia haec dicit: „Tertium addit ex parte praedestinantis, ex cuius parte videtur duo addere; primo, quia providentia est idem, quod ars gubernationis rerum, quae secundum rationem sui nominis potest salvari in speculatione tantum; sed praedestinatio importat providentiam, secundum quod est ordinata ad executionem operis per voluntatem; et ideo definitur per propositum et per praeparationem; secundo *addit praescientiam exitus ex parte eius, quod providetur*; unde potest aliquid ab ordine providentiae, quantum ad id, quod intentum est, exire, sicut Deus vult omnes homines salvos fieri, licet

non omnes salventur, non autem ab ordine praedestinationis. *Dicit enim praedestinatio intentionem de salute istius cum praescientia eius, quod salvabitur; et ideo dicitur, quod est praescientia et praeparatio.*“ Et in responsione ad 2 dicitur: „quod propositum (scilicet miserendi) non simpliciter nominat actum voluntatis, sed praesupponit actum cognitionis ostendentis finem, in quem voluntas tendit.“ Quodl. 5 a. 8: „Deus praedestinavit homines habens scientiam futuri eventus.“ Quodl. 11 a. 3: „In praedestinatione tria sunt consideranda, quorum duo praesupponit ipsa praedestinatio, scilicet praescientiam Dei et dilectionem.“ Quodl. 12 a. 3: „Praedestinatio est quaedam pars divinae providentiae; providentia autem dicit directionem aliquorum in finem et haec praesupponit praescientiam et voluntatem.“

188. Ex omnibus illis, quae de scientia Dei hucusque disputavimus, manifestum esse videtur, secundum mentem D. Thomae in Deo admittendam esse duplicem scientiam, quae ad actus futuros liberos referatur. Quarum prima est *scientia visionis*, qua Deus certitudine infallibili cognoscit omnes illos actus liberos voluntatum creatarum, qui fuerunt vel sunt vel umquam per totam aeternitatem erunt, qui omnes ab aeterno intuitui intellectus divini praesentialiter adsunt secundum illud esse actuale et determinatum, quod in se habent, dum actu existunt; et haec scientia visionis certitudinem suam non haurit ex decretis voluntatis divinae voluntatem liberam ad unum praedeterminantibus, cum causalitas, quam Deus in illas actiones exercet, talis sit, ut ex ea sola nullo modo exclusum sit, actus illos non fieri.

Altera est *scientia pariter infallibilis, qua Deus ante omne decretum absolutum cognoscit, quid voluntas creata, si in his vel illis conditionibus poneretur et tali vel tali modo a Deo moveretur,*

*actura esset.* Haec secunda scientia in Deo existit in signo rationis priori ante scientiam visionis, et in eo esset, etiamsi nihil creare decrevisset. Et hoc sensu Deo naturalis et necessaria est. Hac scientia Deus cognoscit primo omnes illas actiones liberas, quae positae quibusdam conditionibus fierent, sed tamen numquam erunt, quia conditiones illae numquam verificabuntur. Secundo haec scientia conditionate futurorum simul cum decretis divinae voluntatis constituit medium adaequatum, in quo Deus actus liberos absolute futuros certo cognoscere potest, Deoque in praemeditando et excogitando ordine providentiae et praedestinationis praelucet eique viam ostendit, qua infallibiliter et efficaciter voluntates hominum dirigere et movere possit, ut id faciant, quod ipse ab aeterno libera voluntate intendit.

Cum vero S. Thomas illam scientiam divinam, quae res creatas pro obiecto habet, constanter tantum in scientiam visionis et simplicis intelligentiae dividat, dicendum videtur, scientiam illam secundam ab ipso adnumerari scientiae simplicis intelligentiae; hac enim Deus scit non tantum, quid res creatae facere possint, sed etiam quid facturae essent, si in quibusdam circumstantiis ponerentur. Certe nemo negabit, Deum per scientiam simplicis intelligentiae non solum scire, ignem calefacere posse, sed etiam calefacturum esse, si ei obiectum calefactibile approximaretur; ergo pari ratione dicendum est, Deum per scientiam simplicis intelligentiae non solum scire, quid voluntas libera sub quibusdam conditionibus operari possit, sed etiam quid sub iisdem conditionibus operatura esset.

## CAPUT QUARTUM.

**Deus voluntatem creatam immutare et salva eius libertate infallibiliter ad id movere potest, quod ipse vult.**

**189.** Duplicem modum iam explanavimus, quo iuxta principia D. Thomae Deus voluntatem humanam in ordine naturae movet et omnium actuum eiusdem causa prima est:

a) *dando ei virtutem volendi et inclinationem naturalem in bonum universale eamque in esse perpetuo conservando.* Sine hac motione universali, quae, si terminative consideratur, etiam entitativa nuncupari potest, inquantum cum ipsa essentia voluntatis identificatur et semel data in perpetuum manet, voluntas nihil velle potest; et haec motio in omnes et singulos actus eius ingreditur, quia voluntas, quidquid vult, in bonum et beatitudinem ut in finem ordinat. Haec motio, utpote naturalis et ab auctore naturae data, semper in bonum tendit et ex ea etiam illi motus, qui ex libera voluntatis determinatione in bonum apparens tantum tendunt, aliquid rectitudinis naturalis retinent, quae in Deum tamquam causam referenda est;

b) *movendo voluntatem ad primum actum*, sive sit primus simpliciter, sive primus alicuius seriei actuum inter se causalitate quadam connexorum. Voluntas enim, sicut alias potentias animae, ita et semetipsam movere potest; verumtamen ad hoc requiritur, ut iam volitione finis actuata sit: „per hoc enim, quod vult finem, movet seipsam ad volendum ea, quae sunt ad finem“ (1 2 q. 9 a. 3). Et quia in infinitum procedi nequit, ideo „necesse est



ponere, quod in primum voluntatis motum voluntas prodeat ex instinctu alicuius exterioris moventis“ (*ib. a. 4*), quod movens Deus est (*a. 6*). Hoc primo motu voluntas quasi ad volendum applicatur, qua applicatione accepta ipsa se ulterius movere et consilio rationis adhibito libere determinare potest sine superaddita aliqua praemotione physica, ut superius multis argumentis demonstravimus.

**190.** His ergo duobus modis Deus ut prima causa et primum movens in omnes operationes voluntatis ita influit, ut eius plenam libertatem salvam relinquat; immo, his motionibus potius efficit, ut voluntas libere agere possit. *Sed his duobus modis operandi Dei causalitas in actus voluntatis non circumscribitur.* Quamvis enim homo per liberum arbitrium plenum dominium suorum actuum habeat seseque pro lubitu determinare possit ad volendum vel non volendum, ad volendum hoc vel illud, tamen *Deo supremum dominium etiam in ipsum liberum arbitrium hominis remanet.* Sicuti enim omnes operationes rerum creatarum, ita electiones liberae quoque Dei providentiae omnia ad fines suos dirigenti subsunt. Deus autem per providentiam suam liberum arbitrium dirigere non posset, si ei potestas deesset illud infallibiliter movendi, sicuti ei placuerit.

**191.** De hac suprema potestate Dei in liberum arbitrium hominis S. Thomas saepissime loquitur.

*Summa theol. 1 2 q. 10 a. 4 ad 3:* „Dicendum, quod si Deus movet voluntatem ad aliquid, impossibile est huic positioni, quod voluntas ad illud non moveatur; non tamen est impossibile simpliciter. Unde non se-

quitur, quod voluntas a Deo ex necessitate moveatur.“  
*De Malo q. 6 ad 3:* „Deus movet quidem voluntatem immutabiliter propter efficaciam virtutis moventis, quae deficere non potest; sed propter naturam voluntatis motae, quae indifferenter se habet ad diversa, non inducitur necessitas, sed manet libertas; sicuti etiam in omnibus providentia divina infallibiliter operatur; et tamen a causis contingentibus proveniunt effectus contingenter, inquantum Deus omnia movet proportionaliter, unumquodque secundum suum modum.“

Praesertim vero in ordine gratiae D. Thomas hanc infallibilitatem motionis divinae inculcat. Audiamus aliquos textus.

*Summa theol. 1 2 q. 112 a. 3:* „Praeparatio ad gratiam potest considerari, secundum quod est a Deo movente; et tunc habet necessitatem ad id, ad quod ordinatur a Deo, non quidem coactionis, sed infallibilitatis, quia intentio Dei deficere non potest, secundum quod Augustinus dicit, quod per beneficia Dei certissime liberantur, quicumque liberantur. Unde si ex intentione Dei moventis est, quod homo, cuius cor movet, gratiam consequatur, infallibiliter ipsam consequitur.“

*Summa theol. 2 2 q. 24 a. 11:* Possumus considerare caritatem „ex parte Spiritus sancti moventis animam ad diligendum Deum; et ex hac parte caritas impeccabilitatem habet ex virtute Spiritus sancti, qui infallibiliter operatur, quodcumque voluerit. Unde impossibile est haec duo simul esse vera, quod Spiritus sanctus velit aliquem movere ad actum caritatis, et quod ipse caritatem amittat peccando.“

*Contra gentiles 3, 92:* „Non semper homo eligit, quod angelus custodiens intendit, neque illud, ad quod corpus caeleste inclinatur; semper tamen hoc homo eligit, quod Deus operatur in eius voluntate.“

*De Car. a. 12:* „Necesse est dicere, quod motio Spiritus sancti semper est efficax secundum suam intentionem. Operatur enim in anima Spiritus sanctus dividens singulis, prout vult, ut dicitur 1 Cor. 12, 11; et ideo, quibus Spiritus sanctus pro arbitrio suo vult dare perseverantem divinae dilectionis motum, in his peccatum

caritatem excludens esse non potest. Dico, non posse ex parte virtutis motivae, quamvis possit ex parte vertibilitatis liberi arbitrii.“ (Vide multos eiusmodi textus collectos apud *N. del Prado*, op. cit. t. II. p. 92—108.)

Praeterea D. Thomas *Contra gentiles* 3, 89 reprehendit doctrinam Origenis, qui non intelligens, „qualiter motum voluntatis Deus in nobis causare possit absque praeiudicio libertatis“, conatus est auctoritates Scripturae (scil. Prov. 22, 11: „Cor regis in manu Domini, et quocumque voluerit, inclinabit illud,“ et Phil. 2, 13: „Deus est, qui operatur in nobis et velle et perficere pro bona voluntate“) male exponere, „ut scilicet diceret, quod Deus causat in nobis velle et perficere, in quantum dat nobis virtutem volendi, non autem sic, quod faciat nos velle hoc vel illud . . . . Quibus quidem auctoritatibus sacrae Scripturae resistitur evidenter. Dicitur enim Is. 26, 12: Omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine. Unde non solum virtutem volendi a Deo habemus, sed etiam operationem.“

Quae cum ita sint, diligenter nunc inquirendus est modus, quo secundum doctrinam D. Thomae Deus corda et voluntates hominum infallibiliter, salva tamen libertate, movere et inclinare potest ad actus, quoscumque voluerit.

**192.** Et prius quidem quaedam praemittenda sunt *de immutatione voluntatis ex parte Dei*, de qua Angelicus accuratius agit *de Ver. q. 22 a. 8.*

„Respondeo dicendum, quod Deus potest immutare voluntatem de necessitate, non tamen potest eam cogere. Quantumcumque enim voluntas immutetur in aliquid, non dicitur cogi in illud. Cuius ratio est, quia ipsum velle aliquid est inclinari in illud; coactio autem vel violentia est contraria inclinationi illius rei, quae cogitur. *Cum igitur Deus voluntatem immutat, facit, ut praecedenti inclinationi succedat alia inclinatio*, et ita, quod prima aufertur et secunda manet. Unde illud, ad quod inducit voluntatem, non est contrarium inclinationi iam esistenti, sed inclinationi, quae prius inerat; unde non est violentia nec coactio. Sicut lapidi

ratione suae gravitatis inest inclinatio ad locum deorsum, hac autem inclinatione manente, si sursum proiciatur, erit violentia. Si autem Deus auferat a lapide inclinationem gravitatis et det ei inclinationem levitatis, tunc ferri sursum non erit ei violentum; et ita immutatio motus potest esse sine violentia.“

„Et per hunc modum intelligendum est, quod Deus voluntatem immutat sine eo, quod voluntatem cogat. *Potest autem Deus voluntatem immutare ex hoc, quod ipse in voluntate operatur, sicut in natura; unde sicut omnis actio naturalis est a Deo, ita omnis actio voluntatis, inquantum est actio, non solum est a voluntate, ut immediate agente, sed a Deo ut primo agente, qui vehementius imprimit;* unde sicut voluntas potest immutare actum suum in aliud, ut ex dictis art. praec. patet, ita et multo amplius Deus.“

„*Immutat autem voluntatem dupliciter; uno modo movendo tantum, quando scilicet voluntatem movet ad aliquid volendum sine hoc, quod aliquam formam imprimat voluntati, sicut sine appositione alicuius habitus quandoque facit, ut homo velit hoc, quod prius non volebat. Alio vero modo imprimendo aliquam formam in voluntatem;* sicut enim ex ipsa natura, quam Deus voluntati dedit, inclinatur voluntas in aliquid volendum, ut ex dictis a. 5 et 6 patet, ita ex aliquo superaddito, sicut est gratia vel virtus, inclinatur ulterius ad volendum aliquid aliud, ad quod prius non erat determinata naturali inclinatione. Sed haec quidem inclinatio superaddita quandoque est perfecta, quandoque imperfecta. Quando quidem est perfecta, facit necessariam inclinationem in id, ad quod determinat, sicut per naturam de necessitate inclinatur voluntas in appetendum finem, sicut contingit in beatis, in quibus caritas perfecta inclinat sufficienter in bonum, non solum quantum ad finem ultimum, sed quantum ad ea, quae sunt ad finem. Aliquando vero forma superaddita non est usquequaque perfecta, sicut est in viatoribus; et tunc ex forma superaddita voluntas inclinatur quidem, sed non ex necessitate.“

Postquam de immutatione voluntatis ex parte Dei locutus est, D. Thomas in sequente art. 9 in-

quirit, „utrum aliqua creatura possit immutare voluntatem vel imprimere in ipsam.“ *Duplicem distinguit immutationem: unam, quae fit in ipsa voluntate per causam efficientem, alteram, quae fit per obiectum cognitum.*

„*Ex parte quidem voluntatis mutare actum voluntatis non potest nisi id, quod operatur intra voluntatem; et hoc est ipsa voluntas et id, quod est causa esse voluntatis, quod secundum fidem est solus Deus. . . .* Sed si consideretur actus voluntatis ex parte obiecti, sic invenitur voluntatis duplex obiectum. Unum est, ad quod de necessitate naturalis inclinatio determinatur; et hoc quidem obiectum est voluntati inditum et propositum a creatore, qui ei naturalem inclinationem dedit in illud; unde nullus potest necessario per tale obiectum immutare voluntatem nisi solus Deus. Aliud vero est obiectum voluntatis, quod quidem natum est inclinare voluntatem, inquantum est in eo aliqua similitudo vel ordo respectu ultimi finis naturaliter desiderati; non tamen ex hoc obiecto voluntas de necessitate immutatur, ut prius a. 5 h. q. dictum est, quia non in eo singulariter invenitur ordo ad ultimum finem naturaliter desideratum. Et mediante hoc obiecto potest aliqua creatura inclinare aliquatenus voluntatem, non tamen necessario immutare, sicut patet, cum aliquis persuadet alicui aliquid faciendum proponendo ei eius utilitatem et honestatem; tamen in potestate voluntatis est, ut illud acceptet vel non acceptet, eo quod non est naturaliter determinata ad id. Sic igitur patet, quod nulla creatura potest directe immutare voluntatem quasi agendo intra ipsam voluntatem, potest autem extrinsecus aliquid proponendo voluntati eam aliquammodo inducere, non tamen immutare.“

**193.** Ad hanc doctrinam D. Thomae aliqua notare iuverit. Immutare voluntatem nihil aliud est quam efficere, ut nunc aliquid velit, quod prius nolebat. Ad hoc autem duo requiruntur: aliqua causa efficiens, quae in ipsa voluntate operatur

eam reducens de potentia in actum, et aliquod obiectum ei propositum. Ideo voluntatem immutare non potest nisi id, quod vel in ipsa voluntate interius operatur vel ei obiectum proponit. Porro duplex immutatio distinguenda est, una necessaria, qua voluntas ita ad volendum aliquid trahitur, ut non possit id non velle; altera libera, cuius homo dominus est habens plenam potestatem etiam non volendi vel aliud volendi.

*Ex parte quidem obiecti* homo necessario non vult nisi finem ultimum vel beatitudinem, ad quam naturali inclinatione determinatur, ita ut non possit eam non velle, quando et quamdiu ei proponitur. Hoc obiectum ei a solo creatore propositum et inditum est, et ideo ex parte obiecti nulla creatura voluntatem necessario immutare potest. Alia autem obiecta particularia ei etiam a creaturis proponi possunt; cum tamen voluntas haec non necessario velit, sed in sua potestate habeat, ea acceptandi vel non acceptandi, ideo creatura proponens obiecta voluntatem aliquo modo inducere, non tamen immutare potest.

**194.** *Ex parte autem agentis* voluntatem immutare non potest, nisi id, quod intra eam operatur; et hoc est aut *ipsa voluntas aut Deus* ut causa voluntatis.

*Voluntas seipsam immutare potest quoad aliquos, non vero quoad omnes actus.* Cum enim immutatio, quae fit ex parte agentis, consistat in reductione voluntatis de potentia in actum nihilque se de potentia in actum reducere possit nisi sit ens in actu, voluntas suum actum immutare non potest, nisi sit iam actu volens finem; nam „voluntas



per hoc, quod vult finem, movet seipsam ad volendum ea, quae sunt ad finem“ (1 2 q. 9 a. 3). Ideo ad primum actum, qui circa finem versatur, movetur a solo Deo (ib. a. 4 et 6). Inde patet, immutationem illam, quae ab ipsa voluntate fit, semper esse liberam.

*Deus autem, qui est prima causa efficiens omnium actuum voluntatis, eam immutare potest tum necessario tum libere, efficiendo, ut inclinationi voluntatis nunc existenti succedat alia vel necessaria vel libera. Quare, quod bene notandum est, etiam tunc, quando voluntas seipsam libere immutat, Deus ut causa prima, quae vehementius imprimat, intimiusque quam ipsa voluntas in ea operatur, simul concurrit.*

Immutat vero Deus voluntatem duplici modo: vel simpliciter eam movendo sine appositione alicuius formae vel imprimendo et superaddendo ei formam, ex qua voluntas tamquam ex principio interno ad aliquid inclinatur, ad quod a natura sua non erat inclinata. De altera immutatione, quae fit per infusionem virtutum ideoque locum non habet nisi in ordine ad actus supernaturales, in parte secunda huius libri sermo erit; *nunc vero accuratius inquirendum erit, in quo consistat illa simplex motio, qua Deus voluntatem immutat, quin ei ullam formam imprimat.*

**195.** Quid S. Thomas nomine motionis simplicis intelligat, ei, qui doctrinam eius de motione voluntatis ex parte Dei in capitibus antecedentibus expositam plurimisque eius testimoniis confirmatam bene perpenderit, sine ullo negotio patebit. Cum enim Deus liberum arbitrium sicut etiam res ir-

rationales non moveat nisi per principium internum formale ei collatum, motio illa simplex, quae sine appositione novae formae fit, non potest esse nisi ea, quae voluntati a natura convenit et ab Aquinate *motio universalis ad bonum universale* nominatur (1 2 q. 9 a. 6 ad 3). Hac enim mediante Deus voluntatem ad actum primum, rationis deliberationem praecedentem movet; voluntas hoc modo excitata et in actu constituta per consilium rationis seipsam determinat ad sequendam vel non sequendam motionem a Deo acceptam. Cum autem Deus, ut in capite praecedente demonstravimus, *infallibiliter praesciat, voluntatem tali modo excitatam consensuram et alio modo excitatam dissensuram esse, actualis usus liberi arbitrii in eius dominio est plenamque potestatem habet voluntatem immutandi, prout ipsi placuerit.*

Quamvis autem ea, quae modo dicta sunt ex doctrina Aquinatis antea exposita legitime deduci possint, tamen operae pretium est, ut idem testimoniis quoque claris ex eius operibus ostendamus, praesertim cum *Thomistae* ex dominio Dei, quod in voluntatem humanam exercet flectendo illam, quocumque voluerit, semper argumentum pro praemotione physica hauriant, dicentes, Deum non posse voluntatem pro suo beneplacito flectere, nisi eam infallibiliter ad unum praedeterminet. *Ostendemus igitur, secundum principia D. Thomae dominium Dei, quo voluntatem creatam, salva eius libertate, certissime et infallibiliter in quamcumque partem vertere potest, nequaquam in praedeterminatione eius ad unum, sed in tali motione et directione consistere, quae ex natura sua actum oppositum minime excludat.*

196. *Summa theol.* 1 2 q. 10 a. 4 ad 3 Angelicus docet, motionem Dei tam efficacem esse, ut impossibile sit, hominem id non velle, ad quod a Deo movetur, nihilominus autem voluntatem a Deo movente non necessitari.

„Dicendum, quod si Deus movet voluntatem ad aliquid, impossibile est huic positioni, quod voluntas ad illud non moveatur; non tamen est impossibile simpliciter. Unde non sequitur, quod voluntas a Deo ex necessitate moveatur.“

Atqui haec motio infallibilis et non necessitans non fit per praedeterminationem physicam vel per aliquem impulsus externum physicum, qui voluntatem ex natura sua infallibiliter ad unum determinat. Hoc apparet ex ipso *corpore articuli*, quo talis praedeterminatio expresse negatur.

„Respondeo dicendum, quod, sicut Dionysius dicit (de div. Nom. c. 4 lect. 23), ad providentiam divinam non pertinet naturam rerum corrumpere, sed servare. Unde omnia movet secundum eorum conditionem, ita quod ex causis necessariis per motionem divinam sequuntur effectus ex necessitate, ex causis autem contingentibus sequuntur effectus contingentes. *Quia igitur voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa, sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus eius contingens et non necessarius, nisi in his, ad quae naturaliter movetur.*“

Motio, quam res creatae a Deo accipiunt, earum naturis proportionata est; et hoc ideo, quia moventur per principia ad earum naturas pertinentia vel per inclinationes naturales: „Ad providentiam divinam non pertinet naturam rerum corrumpere, sed servare. Unde omnia movet secundum eorum conditionem.“ Quae ergo ex natura sua ad unum

determinata sunt, ut entia irrationalia, ita movet per principia naturalia iis indita, ut sequatur actus necessarius; causas autem contingentes, quae ex se non sunt ad unum determinatae, ita movet, ut actus contingenter sequatur. Hoc principium ad voluntatem applicatur. „*Voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa.*“ Voluntas est activum principium eodem modo, quo principia operativa rerum naturalium. Atqui de ratione principii activi est, ut positis conditionibus externis sponte et ex se in actum secundum transeat, quin prius opus habeat, ut complementum suae virtutis ab alio accipiat, sicut ignis admotam materiam combustibilem statim comburit, quin nova virtute influxa indigeat. Voluntas est porro principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa, quia ex natura sua non habet inclinationem ad hoc vel illud bonum, sed solum ad bonum in communi. Quia ergo Deus motione sua rerum naturam non corrumpit, sed servat, ea, quae ex natura sua non sunt ad unum determinata, ita movet, ut etiam sub motione divina indifferentiam suam ad multa retineant. Neutrum autem servaretur, si Deus voluntatem physice ad unum prae-determinaret. Nam si voluntas, ut in actum secundum transeat, prius determinatione a causa externa indiget, per quam actu agens constituitur, ex se principium passivum est; et si a causa externa ad unum determinatur, iam non agit ut principium indifferenter se habens ad plura. Ideo D. Thomas dicit: „*Sic Deus ipsam (voluntatem) movet, quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus eius contingens et non necessarius, nisi*

in his, ad quae naturaliter movetur.“ *Ergo Deus voluntatem humanam infallibiliter movet, quin eam physice ad unum determinet.*

**197.** Secundum *Thomistas* verba illa Angelici: „sic Deus movet voluntatem, quod non ex necessitate ad unum determinat,“ hunc sensum habent: Deus determinat quidem voluntatem ad unum, sed ita, ut non necessitetur. Verumtamen haec interpretatio pugnat cum textu et contextu. Pugnat enim cum axiome, Deum res movere secundum conditionem earum, quod utique non fieret, si voluntatem, quae est principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa, motione sua ad unum determinaret. Deinde pugnat cum contextu. Nam in tota *quaestione decima* quaeritur tantum „*de modo, quo voluntas movetur*“, num scilicet moveatur naturaliter an voluntarie, necessario an libere. De principio autem, per quod voluntas ad volendum movetur, hic non tractatur, sed hoc notum supponitur ex antecedente *quaestione nona*. Atqui in *a. 6* illius *quaestionis* D. Thomas ostenderat, *voluntatem non posse moveri a Deo tamquam causa externa nisi ex principio interno et naturali inclinationis in bonum universale* (vide n. 112 ss). Ergo sine ulla ratione et contra expressam doctrinam Aquinatis in textum nostrum praedeterminatio voluntatis intruditur; potius dicendum est, voluntatem a Deo infallibiliter moveri, quamvis ab eo nihil aliud accipiat nisi habitualement inclinationem ad bonum in communi, mediante qua ad primum actum deliberationem rationis antecedentem movetur. *Quomodo autem Deus eiusmodi principio, quo voluntas non*

*ad unum determinatur, eam infallibiliter movere possit, Angelicus neque hic neque in aliis locis explicat, nisi forte unum excipias, in quo hanc quaestionem saltem aliquo modo tangit. Nos utique hunc modum infallibiliter movendi explicamus recurrendo ad divinam scientiam contingentium hypothetice futurorum, quae, ut supra (c. 3) demonstratum est, Aquinati ignota non erat; ipse vero, quod adversariis libenter concedimus, nullibi explicite ex hac scientia declarat, quomodo haec duo componi possint: Deus movet voluntatem ita, ut eius motioni resistere queat, et nihilominus eam infallibiliter movet. Ideo hic et in sequentibus argumentis contenti esse debemus, si ostenderimus, motionem Dei infallibilem non esse eam, qua voluntas physice ad unum determinetur. Si quae praeterea addamus, haec tantum ratiocinando et concludendo ex eius verbis deducimus.*

**198.** *Quodl. 1 a. 7 S. Thomas quaerens, „utrum homo absque gratia per solam naturalem arbitrii libertatem possit se ad gratiam praeparare,“ haec scribit:*

*„Ad hoc, quod homo praeparet se ad habitum consequendum, non indiget alio habitu, quia sic esset procedere in infinitum. Indiget autem divino auxilio non solum quantum ad exteriora moventia, prout scilicet ex divina providentia procurantur homini occasiones salutis, puta praedicationes, exempla et interdum aegritudines et flagella, sed etiam quantum ad interiorem motum, prout Deus cor hominis interius movet ad bonum secundum illud Prov. 21: Cor regis in manu Domini; quocumque voluerit, vertit illud. Et quod hoc necessarium sit, probat Philosophus in quodam capite de Bono fortunae. Hoc enim agit voluntate; voluntatis autem principium est electio et electionis*



consilium. Si autem quaeratur, qualiter consiliari incipiat, non potest dici, quod ex consilio consiliari inceperit, quia sic esset in infinitum procedere. Unde oportet aliquod exterius principium esse, quod moveat mentem humanam ad consiliandum de agendis. Hoc autem oportet esse aliquod melius humana mente. Non ergo est corpus caeleste, quod est infra intellectualem virtutem, sed Deus, ut Philosophus ibidem concludit. Sicut ergo omnes motus inferiorum corporum, quae non semper moventur, principium est motus caeli, ita omnium motuum inferiorum mentium principium est a Deo movente.“

Agitur hic de adiutorio Dei, quo homo indiget, ut ad gratiam sanctificantem se praeparet. Praeparatio illa simul libera et infallibilis est; libera est, quatenus a voluntate libera procedit, quae ut in *responsione tertia* dicitur, sic a Deo movetur, „*quod tamen potest huic motioni resistere*“; infallibiliter autem fit, quatenus a Deo cor hominis interius movente procedit secundum illud: *Cor regis in manu Domini; quocumque voluerit, vertit illud*. Quonam autem medio Deus utitur, ut cor hominis infallibiliter ad se convertat? Duplex eiusmodi adiutorium D. Thomas hic nominat; unum exterius, scilicet occasiones quasdam salutis, quales sunt praedicationes, exempla bona aliorum, aegritudines et alia huiusmodi; aliud est interius et consistit in operatione Dei in ipsa voluntate hominis. Neutrum autem horum est praedeterminatio physica vel auxilium, quod ex natura sua liberum arbitrium hominis infallibiliter ad unum determinat. De primo adiutorio mere externo hoc per se manifestum est. Alterum autem secundum S. Thomam in eo consistit, quod primus actus tum intellectus tum voluntatis a Deo est eo modo, quem in cap. 2 huius libri descripsimus. Ad primum enim

actum voluntas seipsam movere non potest, sed movetur per instinctum superioris agentis (1 2 q. 9 a. 4) vel ex instinctu naturae (ib. q. 17 a. 5 ad 3). Atqui primus motus intellectus et voluntatis neque est praedeterminatio physica voluntatis neque per illum liberum arbitrium physice ad unum praedeterminatur, quia huic motioni resistere potest. *Ergo Deus voluntatem hominis ad gratiam praeparat, et quidem infallibiliter, si id efficaciter intendit, quin eam ad unum physice determinet.*

**199.** Eandem doctrinam Angelicus profitetur *Contra gentiles* 3, 88 et 89. In c. 88 ostenderat, Deum causare motum voluntatis absque violentia, quia „*causat principium intrinsecum huius motus, quod est ipsa potentia voluntatis*“, quem locum iam expendimus (n. 126). Deinde pergit: „*Hinc est, quod dicitur Prov. 21, 1: Cor regis in manu Domini; et quocumque voluerit, inclinabitur, et Phil. 2, 13: Deus est, qui operatur in nobis et velle et perficere pro bona voluntate.*“ Quae verba utique sensu carerent, si Deus, ut voluntatem hominis *infallibiliter* ad bonum inclinare possit, praeter ipsam potentiam voluntatis adhuc aliud principium internum imprimere deberet.

Sed quidam, ut in c. 89 ait, intelligere non poterant, quomodo Deus causando solam potentiam voluntatis cor hominis infallibiliter movere posset; et ideo putabant, Deum non posse causare motum voluntatis absque praeiudicio libertatis, nisi inquantum „*dat nobis virtutem volendi, non autem sic, quod faciat nos velle hoc vel illud, sicut Origenes exponit in tertio Periarcho, liberum arbitrium defendens contra auctoritates praedictas*“. Scilicet

error Origenis in eo erat, quod putabat, Deum dare tantum potentiam volendi et inclinationem naturalem in bonum, non autem efficere, nos velle hoc vel illud in particulari, ideoque tam bona quam mala opera aequali modo a nobis esse. Hunc errorem Angelicus primo auctoritatibus S. Scripturae reicit; deinde generatim inculcat, nullam creaturam agere posse nisi in virtute Dei ideoque Deum in omni operante operari; denique speciatim ostendit ex Aristotele, quomodo Deus primum principium nostrorum consiliorum et voluntatum sit:

„Huius, quod aliquis intelligat, consilietur, eligat et velit, oportet aliquid esse causam, quia omne novum oportet quod habeat aliquam causam. Si autem est causa eius aliud consilium et alia voluntas praecedens, cum non sit procedere in infinitum, oportet devenire ad aliquod primum. Huiusmodi autem primum oportet esse aliquid, quod est melius ratione. Nihil autem est melius intellectu et ratione nisi Deus. Est igitur Deus primum principium nostrorum consiliorum et voluntatum.“

*Per quid ergo sententia S. Thomae differt ab opinione Origenis? Secundum expositionem nostram enim nulla videtur differentia adesse, cum etiam nos admittamus, Deum praeter inclinationem naturalem nihil in voluntatem imprimere, antequam haec agere incipiat. Attamen Origenes in eo erravit, quod putabat, ipsam potentiam volendi a Deo collatam per se solam sufficere, ut homo seipsum ad libere agendum moveat, non considerans, ad actum liberum electionis praesupponi actualem volitionem finis, quae non sit libera ideoque in ipsum Deum ut causam voluntatis reducenda: secundum S. Thomam autem non solum potentia volendi immediate a Deo datur, sed etiam primum*

*actus eius a solo Deo movente est eo modo, quo casus lapidis versus locum inferiorem a datore formae gravitatis est; et sic Deus non tantum causa voluntatis, sed etiam „primum principium nostrorum consiliorum et voluntatum est“, et facit nos velle hoc vel illud, etiam infallibiliter. Frustra ergo Thomistae in hoc loco tantopere insistent, ut demonstrent, Aquinatem hic necessitatem prae-determinationis physicae docuisse, cum tamen vix alibi clarius repugnantiam huius praemotionis cum natura voluntatis expresserit quam in duobus ultimis argumentis c. 88 (vide n. 125 s).*

**200.** *2 Cor. 3 lect. 1 S. Doctor exponens verba S. Pauli: „Non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est“, haec scribit:*

*„Causa autem huius fiducia est, quia, quidquid ego facio, etiam ipsum principium operis Deo attribuo. Et ideo dicit: Non quod simus sufficientes cogitare saltem, non dicere vel implere. Nam in quolibet processu operis primo est assensus, qui fit cogitando, deinde collatio per verbum et postmodum impletio per opus; unde si nec cogitare quis a se habet, sed a Deo, non est dubium, quod non solum perfectio operis boni est a Deo, sed etiam inchoatio. Phil. 1, 6: Qui coepit in vobis opus bonum, perficiet usque in diem Christi Jesu. Et hoc est contra Pelagianos dicentes, quod inchoatio boni operis est ex nobis, sed perfectio est a Deo. Is. 26, 12: Omnia opera nostra operatus es nobis, Domine. Sed ex hoc ne videatur tollere libertatem arbitrii dicit: A nobis, quasi ex nobis, quasi dicat: Possum quidem aliquid facere, quod est liberi arbitrii, sed hoc, quod facio, non est ex me, sed a Deo, qui hoc ipsum posse confert, ut sic et libertatem hominis defendat, cum dicit: a nobis, id est a nostra parte, et divinam gratiam commendat, dum dicit: Quasi ex nobis, scilicet procedat, sed a Deo. Hoc etiam Philo-*

*sophus vult, quod numquam homo per liberum arbitrium potest quoddam bonum facere sine adiutorio Dei.* Et ratio sua est, quia in his, quae facimus, quaerendum est illud, propter quod facimus. Non est autem procedere in infinitum, sed est devenire ad aliquid primum, puta ad consilium. *Sic ergo bonum facio, quia consilium mihi inest ad hoc, et hoc est a Deo.* Unde dicit, quod consilium boni est ab aliquo, quod est supra hominem, movens eum ad bene operandum; et hoc est Deus, qui et homines movet et omnia, quae agunt, ad actiones suas; sed aliter et aliter. Cum enim huiusmodi motus sit quoddam receptum in moto, oportet, quod hoc fiat secundum modum suae naturae, id est rei motae. Ea ergo, quorum natura est, ut sint liberae voluntatis, dominium suarum actionum habentia, movet libere ad operationes suas, sicut creaturas rationales et intellectuales; alia autem non libere, sed secundum modum suae naturae.“

Omne ergo opus bonum, quod in tempore fit, non solum a Deo ab aeterno praescitum, sed etiam prae-volitum est voluntate efficaci et actuosa, inquantum eiusdem causa est. *Causat autem Deus bonum opus, quatenus primus motus et intellectus et voluntatis ab eo est.* Nequaquam autem ad hoc requiritur aliqua praemotio physica vel gratia actualis interna ex interna natura efficax. Dei scilicet est dare principium boni operis vel primum consilium, hominis est consentire. Ex Deo est plena et expedita possibilitas, ex homine libera determinatio ad agendum. „*Possum quidem aliquid facere, quod est liberi arbitrii; sed hoc, quod facio, non est ex me, sed a Deo, qui hoc ipsum posse confert.*“ Ergo Deus actum bonum infallibiliter causalit causando tantum primum consilium.

201. De Ver. q. 6 a. 3 S. Thomas quaestionem tractat, „*utrum praedestinatio certitudinem ha-*

beat“. In corp. art. distinguit inter certitudinem providentiae et praedestinationis et dicit, utramque certitudinem non in omnibus convenire.

„Nec tamen hoc modo certus est ordo praedestinationis, sicut erat ordo providentiae, quia in providentia ordo non erat certus respectu particularis finis, nisi quando causa proxima necessario producebat effectum suum; in praedestinatione autem invenitur certitudo respectu singularis finis, et tamen causa proxima, scilicet liberum arbitrium, non producit effectum illum nisi contingenter. *Unde difficile videtur concordare infallibilitatem praedestinationis cum libertate arbitrii.*“

Ad haec verba S. Doctoris recte intelligenda notandum est, eum nequaquam dicere velle, ipsum ordinem providentiae, prout a Deo excogitatus et ab aeterno statutus est, incertum esse, quasi aliquid contra et praeter eum evenire posset, quod aperte falsum est et doctrinae Angelici alibi (e. g. 1 q. 22 a. 2 ad 1; q. 23 a. 7; C. g. 3, 94) contradicit; sed hoc tantum dicere vult, non omnes res, quae per providentiam divinam ad aliquem finem sibi proprium et proximum ordinantur, finem illum actualiter obtinere, sicut e. g. omnes homines ordinantur ex voluntate Dei salvifica ad beatitudinem aeternam, licet eam non omnes adipiscantur; quando enim finis non obtinetur in ordine providentiae, certus est tantum ordo rei ad finem, non autem assecutio finis. In ordine autem praedestinationis non solum ordo rei ad finem, sed etiam ipsa actualis assecutio finis ex voluntate Dei efficaci absolute certa est. (Videsis *Caietanum* in 1 q. 23 a. 6.)

Pergit deinde S. Thomas:

„Non enim potest dici, quod praedestinatio supra certitudinem providentiae nihil aliud addit nisi certitudinem praescientiae, ut si dicatur, quod Deus ordinat



praedestinatum ad salutem sicut et quemlibet alium; sed cum hoc de praedestinato scit, quod non deficiet a salute; sic enim dicendo non diceretur praedestinatus differre a non praedestinato ex parte ordinis, sed tantum ex parte praescientiae eventus; et sic praescientia esset causa praedestinationis, nec praedestinatio esset per electionem praedestinantis, quod est contra auctoritatem Scripturae et dicta Sanctorum. Unde praeter certitudinem praescientiae ipse ordo praedestinationis habet infallibilem certitudinem; nec tamen causa proxima salutis ordinatur ad eam necessario, sed contingenter, scilicet liberum arbitrium."

His verbis Angelicus falsum conceptum praedestinationis refutat, secundum quem haec ad providentiam nihil adderet ex parte voluntatis divinae, sed tantum ex parte intellectus, scilicet praescientiam eventus. Iuxta hanc falsam ideam Deus aequali modo se haberet erga omnes homines; omnes ordinaret ad salutem procurando et praestando eis media sufficientia neque peculiari affectu et favore prosequeretur eos, qui ad salutem perveniunt, sed discretio horum ab illis, qui non salvantur, non fieret a Deo nisi post praevisionem, hos non defecturos esse a salute, alios autem defecturos. Et sic praescientia esset causa praedestinationis nec praedestinatio esset per electionem praedestinantis, quod falsum est.

**202.** Hic tangitur a D. Thoma cardo quaestionis, *quid scilicet ex parte voluntatis divinae addi debeat, ut ordo praedestinationis ex una parte infallibiliter certus sit et ex altera parte liberum arbitrium ut causa proxima sub hoc ordine contingenter agat.*

Ad hanc quaestionem *Thomistae* uno ore respondent, ordinem praedestinationis supra certitudinem

merae praescientiae hoc addere, quod Deus ab aeterno decreto efficaci voluntatis suae statuerit eis, quos praedestinare voluerit, conferre praedeterminationes ex sua natura infallibiliter efficaces, quibus eorum voluntates ad bona opera meritoria ita moveantur, ut actualis omissio illorum operum cum istis motionibus componi nequeat, quamvis sub iis potestatem dissentendi retineant.

Sed quid respondet S. Thomas ad hanc quaestionem, quam ipse difficilem vocat? Audiamus eius verba:

„Quod hoc modo potest considerari. Invenimus enim ordinem compossibilem esse respectu alicuius dupliciter. Uno modo, inquantum una causa singularis producit effectum suum ex ordine divinae providentiae; alio modo, quando ex concursu causarum multarum contingentium et deficere possibilem pervenitur ad unum effectum, quarum unamquamque Deus ordinat ad consecutionem effectus loco eius, quae deficit, vel ne altera deficiat, sicut videmus, quod omnia singularia unius speciei sunt corruptibilia, et tamen per successionem unius ad alterum potest in eis secundum numerum salvari perpetuitas speciei, divina providentia taliter gubernante, quod non omnia deficiant uno deficiente. Et hoc modo est in praedestinatione. Liberum enim arbitrium deficere potest a salute; *tamen in eo, quem Deus praedestinat, tot alia adminicula praeparat, quod vel non cadat, vel si cadat, quod resurgat, sicut exhortationes et suffragia orationum, donum gratiae et alia huiusmodi, quibus Deus adminiculatur homini ad salutem.* Si ergo consideremus salutem respectu causae proximae, scilicet liberi arbitrii, non habet certitudinem, sed contingentiam; respectu autem causae primae, quae est praedestinatio, habet certitudinem.“

Duplex est ergo ordo causae ad effectum. Aut enim una causa sola certo producit effectum, et talis causa est necessaria, ut ex praecedentibus

patet: „in providentia ordo non erat certus respectu particularis finis, nisi quando causa proxima necessario producebat effectum suum“. Aut plures causae, quarum unaquaeque contingens est et deficere potest, concurrunt ad unum effectum; et ex tali concursu certe perveniri potest ad effectum, si unaquaeque ordinatur ad effectum loco alterius, quae deficit, aut ne altera deficiat; in hoc casu plures causae se invicem vel supplent vel confortant contra defectum. Hoc illustratur exemplo causarum contingentium et corruptibilium, quae ex divina providentia ordinantur ad conservandam perpetuitatem alicuius speciei. Quamvis enim singulae causae deficere et a generatione impediri possint, tamen divina providentia eas sic gubernat, ut non omnes deficiant et impediuntur.

Et hoc secundo modo Deus agit, ut is, quem prae-destinavit, infallibiliter ad salutem perveniat. Causae enim ad hunc effectum producendum concurrentes non sunt necessariae, neque una earum sufficit ad effectum certo obtinendum, quia liberum arbitrium ex se deficere potest et, quamdiu in statu viae reperitur, numquam intrinsecus in bono ita confirmatum est, ut peccare et salutem perdere nequeat. Quare Deus ad infallibiliter obtinendum finem salutis hominem praedestinatum adminiculat multis praesidiis, quorum unum vel alterum confortat et roborat, ne homo deficiat et peccet, vel in locum alterius succedit, si primum effectum suo frustratum est. Haec vero praesidia et adminicula non solum interna sunt, ut donum gratiae, sed etiam externa, ut exhortationes et suffragia orationum. Et sic ex concursu multarum causarum contingentium et defectibilium pervenitur

infallibiliter ad salutem praedestinati. Quia autem singulae causae per se sumptae voluntatem non infallibiliter ad unum determinant, ideo „*si consideremus salutem respectu causae proximae, scilicet liberi arbitrii, non habet certitudinem, sed contingentiam; respectu autem causae primae, quae est praedestinatio, habet certitudinem*“, quia Deus praedestinati tali modo providet, ut finaliter non cadant.

Iam vero ex his manifeste apparet, Deum voluntatem hominis praedestinati non adminiculare collatione gratiae ex se et intrinsecus efficacis et infallibiliter ad unum praedeterminantis. Nam

a) *gratia intrinsecus efficax et ad unum praedeterminans ex se sola sine concursu aliarum causarum effectum salutis infallibiliter et certissime producit*, quia impossibile est, eam umquam deficere. Atqui secundum S. Thomam talis causa est necessaria et contingentiam effectus libertatemque arbitrii tollit.

b) *Gratia intrinsecus efficax per alias causas concurrentes non confortatur in suo robore et efficacia*; haec enim ei intrinsecus adest ita, ut eam a causa alia mendicare non possit, ut *Thomistae* saepissime affirmant. Ergo, quando Deus hanc gratiam infallibiliter victricem concedere vult, superfluum est alia praesidia adicere, quae effectus assecutionem certiore reddere non possunt.

c) *Cum gratia intrinsecus efficaci homo numquam deficit neque actu deficere potest*. Atqui S. Thomas supponit, omnes causas ad salutem obtinendam concurrentes in se consideratas deficere posse.

d) *Secundum Angelicum salus, si consideretur*

*respectu causae proximae, scilicet liberi arbitrii, non habet certitudinem, sed contingentiam.* Liberum autem arbitrium ut causa salutis proxima ab eo non consideratur, quatenus omnibus auxiliis destitutum est, quia ut tale a salute non solum deficere, sed eam nullo modo obtinere potest, sed quatenus confortatum est auxiliis divinitus datis. Atqui si inter illa auxilia esset gratia intrinsecus efficax et infallibiliter victrix, salus iam respectu causae proximae certitudinem haberet ideoque non contingenter ex ea eveniret.

e) Denique ex toto modo argumentandi elucet, S. Thomam ne cogitasse quidem de gratia intrinsecus efficaci. Dicit enim, *difficile videri concordare infallibilitatem praedestinationis cum libertate arbitrii*, quia in praedestinatione invenitur certitudo respectu singularis finis, et tamen causa proxima, scilicet liberum arbitrium, non producit illum effectum nisi contingenter. Si igitur putasset, assecutionem beatitudinis infallibiliter obtineri per praedeterminationem physicam voluntatis, ostendendum ei erat tantum, gratiam ad unum praedeterminantem non removere contingentiam effectus, sed eam potius causare. Atqui hoc non solum non ostendit, sed e contrario dicit, causas omnes proximas concurrentes non esse intrinsecus determinatas ad illum effectum producendum, sed unamquamque defectibilem esse Deumque eo tantum praedestinatum infallibiliter ad salutem perducere posse, quod multas causas adhibet, quae se invicem suppleant et confortant.

f) Haec confirmantur per *responsionem ad 3*:

„Dicendum, quod corpus caeleste agit in haec inferiora necessario quasi necessitatem inducens, quantum

est de se; et ideo effectus eius necessario evenit, nisi sit aliquid resistens; sed Deus in voluntate agit non per modum necessitatis, quia voluntatem non cogit, sed *movet eam non auferendo ei modum suum, qui in libertate ad utrumlibet consistit*; et ideo, quamvis divinae voluntati nihil resistat, tamen voluntas et quaelibet alia res exsequitur divinam voluntatem secundum modum suum, quia et ipsum modum divina voluntas rebus dedit, ut sic eius voluntas impleretur; et ideo quaedam explent divinam voluntatem necessario, quaedam contingenter, quamvis illud, quod Deus vult, semper fiat.“

Haec est constans et perpetua doctrina Aquinatis, Deum omnes res movere secundum modum earum, i. e. causas necessarias necessario et causas liberas libere, quia et ipsum modum necessitatis et contingentiae divina voluntas rebus dedit. Causas enim naturales et necessarias movet per principia naturalia ad unum determinata, causas vero liberas movet per principia, quibus non ad unum adstringuntur, et sic in eis remanet libertas ad utrumque. Si autem Deus liberum arbitrium hominis, quod ad utrumque est, ad unum physice praedeterminaret, eo ipso auferret modum eius, quia, quod ad unum determinatum est, non est indifferens ad utrumlibet.

**204.** Eadem est doctrina Angelici in *Comp theol.* c. 140, ubi demonstrat, divina providentia manente multa esse contingentia.

„Nec tamen effectuum contingentia vel causarum certitudinem divinae providentiae perturbare potest. Tria enim sunt, quae providentiae certitudinem praestare videntur, scilicet infallibilitas divinae praescientiae, efficacia divinae voluntatis et *sapientia divinae dispositionis, quae vias sufficientes ad effectum consequendum adinvenit*; quorum nullum contingentiae re-



rum repugnat. Nam scientia Dei infallibilis est etiam contingentium futurorum, inquantum Deus intuetur in suo aeterno futura, prout sunt actu in suo esse, ut supra expositum est. Voluntas etiam Dei, cum sit universalis rerum causa, non solum est de hoc, quod aliquid fiat, sed ut sic fiat. Hoc igitur ad efficaciam divinae voluntatis pertinet, ut non solum fiat, quod Deus vult, sed ut hoc modo fiat, quo illud fieri vult. Vult autem quaedam fieri necessario et quaedam contingenter, ut sic, dum quaedam fiunt necessario, quaedam contingenter, divina voluntas efficaciter impleatur. Manifestum est etiam, quod per sapientiam divinae dispositionis providentiae certitudo servatur contingentia rerum manente. *Nam si hoc per providentiam hominis fieri potest, ut causae, quae deficere potest ab effectu, sic ferat auxilium, ut interdum indeficienter sequatur effectus, sicut patet in medico sanante et in vineae cultore contra sterilitatem vitis adhibendo remedium, multo magis hoc ex sapientia divinae dispositionis contingit, ut quamvis causae contingentes deficere possint, quantum est de se, ab effectu, tamen quibusdam adminiculis adhibitis indeficienter sequatur effectus, quod eius contingentiam non tollit.* Sic ergo patet, quod rerum contingentia divinae providentiae certitudinem non excludit.

Cum S. Thomas hic de effectibus contingentibus omnibus indiscriminatim loquatur, argumentatio eius manifeste etiam actus liberos voluntatis creatae comprehendit, cum illi sensu plenissimo contingentes sint. Ut ostendat, certitudine providentiae divinae non tolli contingentiam rerum, demonstrat, omnia ea, quae ad certitudinem illam gignendam requiruntur, contingentiae non repugnare. Quamvis autem alibi, eandem materiam pertractans, (cf. *Quodl. 11 a. 3; 12 a. 3; Contra Graec. Arm. et Sar. c. 10*) solam praescientiam et voluntatem Dei efficacem commemoret, *hic ut tertium membrum sapientiam divinae dispositionis addit.* Et recte

quidem; nam voluntas divina, etiam efficacissima, per se sola non sufficeret ad gignendam certitudinem divinae praescientiae. Efficacia enim voluntatis divinae in eo consistit, ut causas contingentes, quae effectum producere possint, praeparare possit. Ut autem illae causae, quamvis ex natura sua deficere possint, certo et infallibiliter effectum producant, ab efficacia divinae voluntatis immediate non dependet, quia ad eam non pertinet, ut naturam causae, ex qua effectus sequi et non sequi potest, ita immutet, ut effectus determinatus ex ea absoluta certitudine sequatur. *Ut ergo voluntas divina efficax finem a se intentum infallibiliter obtineat, necesse est, ut ei certa scientia praeluceat ostendens, ex quibus causis contingentibus effectus certo futurus sit, quod ad sapientiam divinam pertinet, ut ex iis, quae mox dicemus, clarius elucebit.*

**205.** *Praescientia igitur Dei non tollit contingentiam, quia contingentia futura non ut futura, prout in causis suis sunt, cognoscit, sed prout ei aeternaliter praesentia sunt secundum esse actuale, quod in se habent.*

*Voluntas divina pariter non removet contingentiam, cum communis radix omnium sive necessaryorum sive contingentium sit. Prout enim Deus vult, aliquid futurum esse, ita erit; si vult, illud necessarium esse, necessario erit; si vult contingens fore, contingenter erit. Et secundum hoc, quod vult aliquid esse, praeparat et adaptat ei causas proportionatas; iis, quae vult necessario fieri, voluntate sua omnipotenti praestituit causas necessaryas, iis, quae vult contingenter fieri, praeparat causas contingentes, quae ex se deficere possunt.*

Et tali modo voluntas divina omnibus, quae fiunt, modum necessitatis vel contingentiae imponit. Propterea, ut ait D. Thomas 1 *Perih. lect. 14*, „*ex ipsa voluntate divina originantur necessitas et contingentia in rebus et distinctio utriusque secundum rationem proximarum causarum.*“ „Non igitur propterea effectus voliti a Deo eveniunt contingenter, quia causae contingentes sunt, *sed propterea, quia Deus voluit, eos contingenter evenire, contingentes causas ad eos praeparavit.*“ (1 q. 19 a. 8). „Sic ergo patet, quod cum de divina providentia loquimur, non est dicendum solum: hoc est provisum a Deo, ut sit, sed: *hoc est provisum a Deo, ut contingenter sit vel necessario sit.* Unde non sequitur secundum rationem Aristotelis hic inductam, quod, ex quo divina providentia est posita, quod omnes effectus sunt necessarii, sed necessarium est, effectus esse contingentes vel de necessitate. Quod quidem est singulare in causa, scilicet in divina providentia. *Reliquae enim causae non constituunt legem necessitatis vel contingentiae, sed constituta a superiori causa utuntur.* Unde causalitati cuiuslibet alterius causae subditur solum, *ut effectus eius sit; quod autem fit necessario vel contingenter, dependet ex causa entis, inquantum est ens, a qua ordo necessitatis et contingentiae in rebus provenit*“ (6 *Metaph. lect. 3*). Scilicet omnes causae creatae aut sunt necessariae aut contingentes et non possunt aliter causare nisi vel necessario vel contingenter; haec autem lex, secundum quam agunt, ipsis imposita est a causa suprema; Deus autem ut ultima causa est super omnem necessitatem et contingentiam et ab ipso omnis ordo necessitatis et contingentiae in rebus provenit.

**206.** Quaeritur autem, quomodo Deus, si vult aliquem effectum contingenter fieri, hoc efficere possit. Respondet Angelicus, hoc eo fieri, quod Deus tali eventui contingenti adaptat et praeparat et praestituit causam proximam contingentem. Sed omnis causa contingens ex sua natura talis est, ut deficere et effectum suo frustrari possit. Nam „*contingens a necessario differt, secundum quod unumquodque in sua causa est. Contingens enim sic in sua causa est, ut non esse ex ea possit et esse. Necessarium autem ex sua causa non potest non esse*“ (C. g. 1, 67). Cum ergo possibilitas deficienti ad rationem causae contingentis pertineat, quomodo voluntas divina infallibiliter effectum producere potest, si causae proximae, quas effectibus producendis praeparat, ex se deficere possunt? Hic est cardo quaestionis.

Respondent *Thomistae*, voluntatem divinam hoc infallibiliter efficere posse, determinando causam contingentem ad unum per aliquem impulsum physicum, quem praemotionem vel praedeterminationem physicam appellant. Sed Deus tali modo agendi contingentiam causae destrueret, ut iam ostensum est, quia causa illa, quatenus ad unum determinata est, iam non haberet possibilitatem deficienti ab effectu, et sic effectus necessario sequeretur, quia „*necessarium est id, quod ex sua causa non potest non esse*“, ut dictum est.

Secundum S. Thomam vero voluntas divina non destruit contingentiam effectuum, sed eam potius causat, adaptando et praeparando illis causas contingentes, quae deficere possunt. Et ideo, ut ostendat, Deum nihilominus effectum contingentem a se efficaciter volitum infallibiliter producere posse,

*hic tertium membrum adducit, ex quo providentia divina certitudinem suam habet, nempe sapientiam divinae dispositionis, „quae vias sufficientes ad effectum consequendum adinvenit.“* Sapientis enim est recte iudicare de omnibus et recte disponere de mediis ad finem obtinendum aptis. *Sapientia autem pertinet ad intellectum; et ideo, ut sapientia divina vias sufficientes ad effectum consequendum adinvenire possit, necessarium est, Deum certissimam habere cognitionem, his vel illis causis contingentibus adhibitis effectum infallibiliter obtineri.* Hoc patet etiam ex exemplis medici sanantis et cultoris vineae ab Angelico adductis. Illi enim, antequam aliquod remedium adhibere decernunt, deliberant, utrum illud aptum sit ad effectum optatum consequendum, et inter varia remedia tandem id eligunt, quod certius et efficacius esse iudicant. Si autem, ita concludit S. Thomas, hoc per providentiam hominis fieri potest, ut causae, quae deficere potest ab effectu, sic ferat auxilium, ut interdum indeficienter sequatur effectus, multo magis hoc ex sapientia divinae dispositionis contingit, ut, quamvis causae contingentes ab effectu deficere possint, quantum est de se, tamen quibusdam adminiculis adhibitis indeficienter sequatur effectus. Cum enim sapientia divina infinita sit, vias quasdam invenire potest, quibus effectus volitus infallibiliter et tamen contingenter obtineri potest.

Cognitio illa divinae voluntati in praeparandis causis aptis praelucens et vias infallibiles ad effectum ostendens non est scientia visionis. Scientia enim visionis contingentia futura intuetur, prout Deo ab aeterno praesentia sunt secundum esse suum actuale et proinde ea respicit, prout iam e cau-

sis suis egressa sunt; haec vero cognitio scientiam visionis antecedit, cum causas illas adinveniat, quae ad effectus contingentes producendos aptae sunt; *idcirco non potest esse nisi ea, quae dicitur scientia contingentium conditionate futurorum*, quia per eam Deus certissime scit, his auxiliis, si adhiberentur, effectum contingenter quidem, sed infallibiliter obtentum iri.

**207.** Haec igitur est ultima ratio, ob quam Deus voluntatem humanam, quamvis eam non ad unum determinet, sed ita in ea agat, ut quocumque tempore motioni divinae resistere queat, infallibiliter ita dirigere possit, ut id libere faciat, quod per ordinem divinae providentiae et praedestinationis ab aeterno determinatum est. Hac scientia contingentium conditionate futurorum praelucente voluntas divina est *agens fortissimum*, quod omnia impedi-  
menta superat et voluntatem etiam obduratissimam ad se trahere potest, quocumque modo vult.

„*Voluntas divina est agens fortissimum.* Unde oportet, eius effectum ei omnibus modis assimilari, ut non solum fiat id, quod Deus vult fieri, quod est quasi assimilari secundum speciem, *sed ut fiat eo modo, quo Deus vult illud fieri, ut necessario vel contingenter, cito vel tarde, quod est quaedam assimilatio secundum accidentia.* Et hunc quidem modum rebus divina voluntas praefinit ex ordine suae sapientiae. Secundum autem quod disponit aliquas res sic vel sic fieri, adaptat illi causas illo modo, quem disponit, quem tamen modum posset rebus inducere etiam illis causis non mediantibus. Et sic non dicimus, quod aliqui divinorum effectuum sunt contingentes solummodo propter contingentiam causarum secundarum, sed magis propter dispositionem divinae voluntatis, quae talem ordinem rebus providit“ (*de Ver. q. 23 a. 5*).

**208.** De hac cognitione antecedente omnia de-



creta absoluta Dei voluntatique divinae praelucente S. Thomas etiam loquitur in opusculo *de subst. sep. c. 15*:

„Non enim omnis causa eadem ratione producit effectum, sed causa naturalis per formam naturalem, per quam est actu; unde oportet, quod agens naturale, quale ipsum est, tale producat et alterum. *Agens autem rationale producit effectum secundum rationem formae intellectae, quam intendit in esse inducere; et ideo agens per intellectum tale aliquid producit, quale intelligit in esse producendum, nisi virtus activa deficiat.* Necesse est autem, ut cuiuscumque virtuti subicitur productio generis alicuius, ad illius etiam virtutem pertineat producere illius generis differentias proprias; sicut si ad aliquem pertineret constituere triangulum, ad eum etiam pertinet constituere triangulum aequilaterum vel isocalem. Necessarium autem et possibile sunt proprie differentiae entis. *Unde ad Deum, cuius virtus est proprie productiva entis, pertinet secundum suam praecognitionem attribuere rebus a se productis vel necessitatem vel possibilitatem essendi.* Concedendum est igitur, quod divina providentia ab aeterno existens causa est omnium effectuum, qui secundum ipsam fiunt et qui immutabili dispositione ab ipsa procedunt. Nec tamen sic omnes procedunt, ut necessarii sint; sed *sicut eius providentia disponit, ut tales effectus fiant, ita etiam disponit, ut effectus quidam sint necessarii, ad quos causas proprias ex necessitate agentes ordinavit, quidam vero contingentes, ad quos causas proprias contingentes ordinavit.*“

Causa naturalis, cum tantum secundum formam ad unum determinatam agat, non potest producere nisi effectum huic formae similem, sicut cum ignis generat ignem. Causa autem rationalis ut talis agit ex forma per intellectum concepta; et ideo, cum intellectus non ad unum tantum cognoscendum determinetur, varios effectus secundum varietatem formarum cognitarum producere potest, nisi

eius virtus activa deficiat, sicut architectus non unam tantum formam domus, sed multas efficere potest, et tanto plures et magis diversas, quanto ars in ipso existens perfectior est. In Deo autem invenitur summus gradus intellectualitatis et virtutis activae. Et ideo ad ipsum pertinet etiam differentias proprias entis efficere, ad quas necessitas et contingentia in rebus spectant. *Cum enim Deus agat ut ens intellectuale et cum praecognitione eius, quod facere vult, necesse est, eum praecognoscere, quatenus causae aptae sint, ut effectus, quos necessarios esse vult, necessario fiant, et effectus, quos vult esse contingentes, contingenter fiant. Et secundum hanc cognitionem ordinat causas, ex quibus illi effectus infallibiliter secundum modum necessitatis vel contingentiae procedunt.*

**209.** Ex hac disputatione elucet, quam parum recte *Thomistae* doctrinam Aquinatis de voluntate Dei ut *prima radice necessitatis et contingentiae* interpretentur. Putant enim, primam radicem necessitatis et contingentiae in Dei voluntatem referendam esse, quia Deus immediata actione in causas creatas, scilicet praemotione sua physica, efficit, ut ex his causis necessarii, ex illis vero contingentes effectus procedant, quatenus scilicet causas ex se ad unum determinatas ita movet, ut effectus necessarius proveniat, causas vero ad utrumlibet ita ad unum determinat, ut vi huius determinationis se libere ad idem determinent. At haec non est doctrina S. Thomae, qui non solum omnem praemotionem et praedeterminationem reicit, ut ostendimus, sed ipsam radicem necessitatis et contingentiae modo prorsus alio in Dei voluntatem refert.

Scilicet ideo voluntas divina origo et radix omnis necessitatis et contingentiae est, quia effectus non ideo solum necessarij vel contingentes sunt, quia ex causis proximis necessariis vel contingentibus procedunt, sed quia Deus eos necessarios vel contingentes esse voluit et ex hac voluntate eis causas necessarias et contingentes praeparavit et praordinavit. Audiamus ipsa verbo S. Doctoris:

6 *Metaph. lect. 3:* „Ad divinam igitur providentiam pertinet non solum, quod faciat hoc ens, *sed quod det ei contingentiam vel necessitatem. Secundum etiam quod unicuique dare voluit contingentiam vel necessitatem, praeparavit ei causas medias, ex quibus de necessitate sequatur vel contingenter.*“

1 *Perih. lect. 14:* „Ex ipsa divina voluntate originantur necessitas et contingentia in rebus et distinctio utriusque secundum rationem proximarum causarum. Ad effectus enim, quos voluit necessarios esse, disposuit causas necessarias, ad effectus autem, quos voluit esse contingentes, ordinavit causas contingenter agentes, id est potentes deficere.“

Ergo divina voluntas non ideo est origo et radix necessitatis et contingentiae in rebus, quod in earum causas proximas immediate agat eas praemovendo et praedeterminando, sed quod easdem causas ita disponat et ordinet, ut effectus eo modo fiant, quo ipse eos fieri voluit.

## PARS SECUNDA.

### De operatione Dei in voluntate humana in ordine gratiae.

**210.** Ex revelatione divina constat, hominem a Deo favore prorsus indebito destinatum esse ad consequendum finem ultimum, qui eius exigentiam, vires facultatesque mere naturales omnino transcendit et in visione Dei immediata et intuitiva consistit. Huius finis supernaturalis in altera vita consequendi nemo particeps erit, qui non in hac vita mortali in ordinem supernaturalem elevatus fuerit. Haec elevatio secundum doctrinam catholicam fit per infusionem gratiae sanctificantis.

Gratia sanctificans, secundum sententiam communem theologorum, est forma quaedam physica, ex se permanens et per modum habitus ipsam animae essentiam perficiens, qua haec divinae naturae consors efficitur, Deo modo ineffabili assimilatur et quasi deificatur. Effectus formales ex hoc esse deiformi resultantes in eo sunt, ut homo sanctus, iustus, Dei amicus et filius adoptivus et denique heres aeternae gloriae constituatur. Ut autem homo ita deificatus operationes suo statui congruentes elicere possit, simul cum gratia ei habitus quidam operativi infunduntur, qui principia proxima et elicitiva operationum supernaturalium et salutarium sunt.

Igitur vita supernaturalis ad analogiam vitae

naturalis concipienda est. Sicut in vita naturali primum locum tenet ipsa substantia vel natura, secundum facultates et potentiae, tertium operationes, ita in ordine supernaturali radix et quasi natura est gratia sanctificans, quae est participatio divinae naturae; ex hac necessario tamquam proprietates fluunt habitus infusi virtutum theologicarum et moralium et donorum Spiritus sancti, qui sunt quasi potentiae supernaturales; ex his denique sequuntur operationes supernaturales.

In disputationibus anterioribus ostendimus, Deum in ordine naturae primam causam, primum agens, primum movens esse. Sine ipso operante res creatae ne ad momentum quidem subsistere, multo minus quidquam agere possent. Est autem Deus causa operandi in omnibus operantibus eo, quod virtutem agendi dat et conservat et ad agendum applicat et omnibus rebus tamquam instrumentis utitur, ut ad esse, qui est proprius eius effectus, agant. Nec minor, immo multo maior dependentia creaturae rationalis a Deo in ordine supernaturali est, cum natura sibi relicta, etiamsi perfectissime instituta sit nihilque ei desit, quae ad operationes naturales exercendas requiruntur, ne minimum quidem facere possit, quod ad finem supernaturalem proportionatum sit. Si ergo homo iam in ordine naturali continua motione Dei indiget, hoc multo magis de operationibus ad salutem aeternam spectantibus dicendum est.

**211.** De motione et operatione Dei in ordine supernaturali in hac sectione agemus. Operationes autem hominis, quibus ad finem ultimum supernaturalem consequendum promovetur, ad duas clas-

ses reduci possunt: aliae enim sunt, quas homo iam iustificatus ex influxu habituum infusorum elicit, quae sunt meritoriae de condigno salutis aeternae; aliae vero sunt, quibus se ad ipsam gratiam sanctificantem accipiendam disponit et praeparat. *Prius ergo agemus de motione divina, qua iustus ad opera salutaria et meritoria et ad perseverandum in statu iustitiae indiget; deinde de motione, qua Deus peccatorem movet, ut ad iustitiam accipiendam se praeparet.*

Neque tamen mihi in animo est, ut hic universam doctrinam Aquinatis de gratia divina exponam et explanem, cum ad finem mihi praestitutum sufficiat ostendere, *qualis naturae illa motio sit*, qua Deus hominem in ordine supernaturali movet, sive ad opera meritoria peragenda sive ad iustificatio-  
nis gratiam accipiendam.

## CAPUT PRIMUM.

**Deus est causa omnium operum salutarium iusti, inquantum ei simul cum gratia sanctificante habitus supernaturales operativos infundit; ad perseverandum in gratia praeferea requiritur providentia Dei hominem exterius gubernans.**

**212.** Ex omnibus, quae hucusque disputata sunt, clare elucet, Deum ut primum motorem totum universum singulasque creaturas ad fines unicuique proprios eatenus suavi modo dirigere et movere, *quatenus unicuique rei inclinationem internam et naturalem dat, ex qua tamquam e principio interno et proprio sponte in id tendit, ad quod a Deo movetur.* Ita e. g. lapidem deorsum



movet imprimendo ei formam gravitatis, intellectum dando ei appetitum naturalem ad verum cognoscendum, voluntatem conferendo ei inclinationem in bonum universale et beatitudinem. Eodem omnino modo Deus secundum principia S. Thomae hominem iustum movet ad finem ultimum vel aeternam beatitudinem assequendam per qualitates quasdam supernaturales operativas et permanentes ei infusas.

De qua re Angelicus ait *Summa theol.* 1 2 q. 110 a. 2:

„*Alio modo adiuvatur homo ex gratuita Dei voluntate, secundum quod aliquod habituale donum a Deo animae infunditur; et hoc ideo, quia non est conveniens, quod Deus minus provideat his, quos diligit ad supernaturale bonum habendum, quam creaturas, quas diligit ad bonum naturale habendum. Creaturis autem naturalibus sic providet, ut non solum moveat eas ad actus naturales, sed etiam largiatur eis formas et virtutes quasdam, quae sunt principia actuum, ut secundum seipsas inclinentur ad huiusmodi motus; et sic motus, quibus a Deo moventur, fiunt creaturis connaturales et faciles secundum illud (Sap. 8, 1): Et disponit omnia suaviter. Multo igitur magis illis, quos movet ad consequendum bonum supernaturale aeternum, infundit aliquas formas seu qualitates supernaturales, secundum quas suaviter et prompte moveantur ad bonum aeternum consequendum; et sic donum gratiae qualitas quaedam est.*“

Simili modo loquitur *de Ver.* q. 27 a. 2:

„Cum diversarum naturarum diversi sint fines, ad consecutionem alicuius finis in rebus naturalibus tria praeexiguntur: Scilicet natura proportionata ad finem illum, et inclinatio ad finem illum, quae est naturalis appetitus finis, et motus in finem, sicut patet, quod in terra est natura quaedam, per quam sibi competit esse in medio; et hanc naturam sequitur inclinatio in locum

medium, secundum quod appetit naturaliter talem locum, cum extra ipsum per violentiam detinetur; et ideo nullo prohibente semper deorsum movetur. Homo autem secundum naturam suam proportionatus est ad quendam finem, cuius habet naturalem appetitum; et secundum naturales vires operari potest ad consecutionem illius finis, qui finis est aliqua contemplatio divinorum, qualis est homini possibilis secundum facultatem naturae, in qua philosophi ultimam hominis felicitatem posuerunt. Sed est aliquis finis, ad quem homo a Deo praeparatur, naturae humanae proportionem excedens, scilicet vita aeterna, quae consistit in visione Dei per essentiam, quae excedit proportionem cuiuslibet naturae creatae, soli Deo connaturalis existens; unde oportet, quod homini detur aliquid, non solum per quod operetur ad finem, vel per quod inclinetur eius appetitus in finem illum, sed per quod ipsa natura hominis elevetur ad quandam dignitatem, secundum quam talis finis sit ei competens; et ad hoc datur gratia; ad inclinandum autem affectum in hunc finem datur caritas; ad exsequendum autem opera, quibus praedictus finis acquiritur, dantur aliae virtutes. Et ideo, sicut in rebus naturalibus est aliud natura ipsa quam inclinatio naturae et eius motus vel operatio, ita et in gratuitis est aliud gratia a caritate et a ceteris virtutibus. Et quod haec comparatio sit recte accepta, patet per Dionysium in c. 2 cael. Hierarch., ubi dicit, quod non potest aliquis habere spirituales operationes, nisi prius esse spirituale accipiat, sicut nec operationem alicuius naturae, nisi prius habeat esse in natura illa."

**213.** Ex quibus primo sequitur, secundum doctrinam Aquinatis gratiam realiter distingui a caritate et a ceteris virtutibus. Gratia enim se habet ad modum cuiusdam naturae, virtutes vero se habent ad modum principiorum activorum. Si ergo S. Thomas saepissime dicit, ipsam gratiam liberum arbitrium hominis in Deum movere, hoc intelligendum est de motione, quae mediantibus habitibus infusus fit.

„Dicendum, quod sicut ab essentia animae effluunt eius potentiae, quae sunt operum principia, *ita etiam ab ipsa gratia effluunt virtutes in ipsas potentias animae, per quas potentiae moventur ad actus. Et secundum hoc gratia comparatur ad voluntatem ut movens ad motum, quae est comparatio sessoris ad equum*“ (1 2 q. 110 a. 4 ad 1).

„Dicendum, quod sicut essentia animae immediate est essendi principium, operationis vero principium est mediantibus potentiis, ita immediatus effectus gratiae est conferre esse spirituale, quod pertinet ad informationem subiecti, sive ad iustificationem impii, quae est effectus gratiae operantis. *Sed effectus gratiae mediantibus virtutibus et donis est elicere actus meritorios, quod pertinet ad gratiam cooperantem*“ (de Ver. q. 27 a. 5 ad 17).

Videlicet, quia gratia et virtutes intimo nexu coniunguntur sicut natura et potentiae, ideo S. Thomas eas saepe ut quoddam unum integrale considerat, et id, quod proxime per habitus efficitur, ipsi gratiae adscribit, quod nempe voluntatem ad bonum movet, inclinatur, immutat, cum ea operatur, actus salutare effective causat etc., et de gratia, quatenus etiam habitus virtutum in se complectitur, recte dici potest, eandem per essentiam gratiam esse operantem, secundum quod informat animam, et cooperantem, quatenus inclinatur ad actum intrinsecum et extrinsecum et praestat facultatem perseverandi usque in finem (de Ver. q. 27 a. 5 ad 1; 1 2 q. 111 a. 2 in c. et ad 4).

**214.** Munus habituum infusorum duplex est: *primo sunt principia activa, quae voluntati proximam potentiam ad actus supernaturales eliciendos praestant, ita ut sine habitu iustus nullum actum meritorium producere possit; secundo dant etiam internam inclinationem, promptitudinem et*

*delectationem in operando, sicut habitus acquisiti. De quo secundo munere, quod omnibus habitibus commune est, S. Thomas de Virt. in comm. a. 1 scribit:*

„Ex his etiam potest patere, quod *habitibus virtutum ad tria indigemus. Primo ut sit uniformitas* in sua operatione; ea enim, quae ex sola operatione dependent, facile immutantur, nisi secundum aliquam inclinationem habituales fuerint stabilita. *Secundo, ut operatio perfecta in promptu habeatur;* nisi enim potentia rationalis per habitum aliquo modo inclinetur ad unum, oportebit semper, cum necesse fuerit operari, praecedere inquisitionem in operatione, sicut patet de eo, qui vult considerare nondum habens scientiae habitum, et qui vult secundum virtutem agere, habitu virtutis carens; unde Philophsus dicit in 5 Eth. (cap. 3), quod repentina sunt ab habitu. *Tertio, ut delectabiliter perfecta operatio compleatur,* quod quidem fit per habitum, qui, cum sit per modum cuiusdam naturae, operationem sibi propriam quasi naturalem reddit et per consequens delectabilem. Nam convenientia est delectationis causa; unde Philosophus in 2 Eth. ponit signum habitus delectationem in opere existentem.“

Sicut enim voluntas ex sua natura determinata est ad unum, scilicet ad bonum universale et ad felicitatem appetendam, „*ita ex aliquo superaddito, sicuti est gratia vel virtus, inclinatur ulterius ad volendum aliquid aliud, ad quod prius non erat determinata naturali inclinatione*“ (de Ver. q. 22 a. 8). Et haec est illa *motio specialis* ad aliquid determinate volendum, de qua S. Thomas 1 2 q. 9 a. 6 ad 3 loquitur quamque motioni universali naturali opponit. Quamvis autem habitus voluntatem ad unum particulare inclinet et determinet, tamen ea determinatio in statu viae non est tam perfecta, ut contrarium agere non possit (de Ver. q. 22 a. 8). „Habit<sup>us</sup> virtutis vel vitii non inclinat

voluntatem ex necessitate, sic quod aliquis non possit contra rationem habitus operari, sed difficile est operari contra id, ad quod habitus inclinatur“ (*de Malo q. 3 a. 13 ad 6*).

**215.** Quia habitus inclinationem internam et permanentem dant et praeterea in ordine supernaturali potentiam agendi conferunt, *ideo a S. Thoma comparantur cum formis et virtutibus activis rerum naturalium*, ex quibus appetitum naturalem ad fines sibi proprios consequuntur. Sicut enim motus ex illis formis et virtutibus procedentes naturales dicuntur, ita operationes ex habitibus infusis profluentes homini iusto connaturales sunt:

„Natura humana nondum est ut agens perfectum nisi respectu naturalium operationum; sed tunc est agens perfectum quantum ad omnes suas operationes, quando iam perfecta est perfectionibus secundis, quae sunt virtutes, et ideo, quando determinatur per perfectionem secundam vel infusam vel acquisitam, tunc determinatur ad unum, vel ad quod tendat ut in maiore parte, sicut in statu viae, vel ut semper, sicut in statu patriae. Et ideo Tullius (2 Tusc. et 2 de Off.) comparat virtutem naturae dicens, quod est habitus voluntarius in modum naturae rationi consentaneus; et ideo *voluntas perfecta virtute iustitiae se habet ad opera iusta sicut ignis ad motum sursum*“ (1 d. 39 q. 2 a. 2 ad 4).

**216.** Quia habitus simili modo ad operandum inclinant atque formae et qualitates activae rerum naturalium, recte colligitur, *voluntatem habitibus infusis instructam non indigere ulteriore praemotione vel praedeterminatione, ut in actum secundum transeat*. Sicut enim ignis ex solo principio interno levitatis sursum fertur et lapis ex sola forma gravitatis remoto impedimento deorsum cadit, et horum motuum causa per se est generans,

ita etiam *iustus ex sola inclinatione habitus in actum virtutis procedit ex motione Dei, qui ipsi hanc inclinationem dedit*. Omnis motio vel praedeterminatio a causa externa superaddita efficeret motum violentum. Ideo S. Thomas 1 2 q. 110 a. 2 dicit, Deum illis, quos movet ad bonum supernaturale aeternum consequendum, infundere aliquas formas seu qualitates supernaturales, secundum quas *suaviter et prompte* moveantur ad bonum aeternum consequendum. Nimirum suavitas dispositionis divinae in gubernandis et movendis rebus, ut ex multis testimoniis in l. I c. 1 luculenter constat, in eo sita est, quod Deus rebus quasdam formas et virtutes confert, ex quibus, quia ab ipsis visceribus naturae fluunt, secundum seipsas vel tamquam ex principiis ad ipsam naturam pertinentibus in operationes sua sponte prorumpunt, dum e contrario omnis operatio, ad quam res ex impulsu causae externae non ad naturam pertinente transit, violenta est. Sicut autem Deus in ordine naturae, ita etiam in ordine gratiae *suaviter* movet largiendo simul cum esse deiformi, quod ex gratia est, principia operativa huic esse connaturalia, ex quibus iustus *intrinsecus* ad operationes suo statui convenientes movetur. Si autem transitus ad actum salutarem non ab habitu efflueret, sed a motione Dei actuali transeunte, actus ille violentus foret et totaliter a causa externa procederet.

Ceterum necessitas praedeterminationis physicae etiam iis excluditur, quae S. Thomas *de Virt. in comm. a. 1* de complemento potentiarum rationalium docet, ubi ait:

„Quia potentia ad actum dicitur, complementum potentiae attenditur penes hoc, quod completam operatio-



nem suscipit. . . . Secundum autem diversam conditionem potentiarum diversus est modus complexionis ipsius. Est enim aliqua potentia tantum agens, aliqua tantum acta vel mota, alia vero agens et acta. Potentia igitur, quae est tantum agens, non indiget ad hoc, quod sit principium actus, aliquo inducto; unde virtus talis potentiae nihil aliud est quam ipsa potentia. Talis autem potentia est divina, intellectus agens et potentiae naturales; unde harum potentiarum virtutes non sunt aliqui habitus, sed ipsae potentiae in seipsis completae. Illae vero potentiae, sunt tantum actae, quae non agunt nisi ab aliis motae; nec est in eis agere vel non agere, sed secundum impetum virtutis moventis agunt; et tales sunt vires sensitivae secundum se consideratae; unde in 3 Eth. (c. 8) dicitur, quod sensus nullius actus principium est; et hae potentiae perficiuntur ad suos actus per aliquod superinductum, quod tamen non inest eis sicut aliqua forma manens in subiecto, sed solum per modum passionis, sicut species in pupilla. Unde nec harum potentiarum virtutes sunt habitus, sed magis ipsae potentiae, secundum quod sunt actu passae a suis activis. *Potentiae vero illae sunt agentes et actae, quae ita moventur a suis activis, quod tamen per eas non determinantur ad unum, sed in eis est agere, sicut vires aliquo modo rationales; et hae potentiae complentur ad agendum per aliquid superinductum, quod non est in eis per modum passionis tantum, sed per modum formae quiescentis et manentis in subiecto, ita tamen, quod per eas non de necessitate ad unum cogatur, quia sic potentia non esset domina sui actus.* Harum potentiarum virtutes non sunt ipsae potentiae neque passionis, sicut est in sensitivis potentiis, neque qualitates de necessitate agentes, sicut sunt qualitates rerum naturalium, sed sunt habitus, secundum quos potest quis agere, cum voluerit.“ Fere idem dicitur de Ver. q. 20 a. 2.

Tres sunt ergo species potentiarum, quae diverso modo se habent ad operationes. Aliquae sunt ita in se completae, ut nullo superinducto indigeant, et ideo pure activae sunt. Aliae sunt in se pure

passivae, unde a causa externa prius moveri debent per impetum eis transeunter impressum, ut in actum transeant; potentiae ita motae necessario agunt secundum impetum virtutis moventis, sicut potentiae sensitivae. Denique aliae sunt passivae quidem, sed tamen non determinantur per superinductum ad unum, et sic retinent dominium sui actus, sicut potentiae rationales. *Ideo vero retinent dominium sui actus, quia forma superinducta eis non inest modum passionis transeuntis, sed per modum formae manentis et quiescentis, ita ut potentiis fiant quasi connaturales praeibendo eis stabilitatem, promptitudinem et delectationem in operando.* Potentiae pure activae certo nulla indigent praemotione physica eas complente; potentiae pure passivae debent compleri per impetum quendam a causa externa transeunter receptam, qui impetus, cum a causis creatis proveniat, pariter non est praemotio physica sensu thomistico; potentiae rationales complentur per habitus ita, ut non ad unum determinantur; praedeterminatio autem physica est determinatio ad unum et recipitur per modum passionis transeuntis; ergo talis praedeterminatio potentiis rationalibus nullo modo competit, immo dominium actus sui ab eis aufert.

**217.** Quamvis vero voluntas habitibus instructa, ut in actum transeat, non opus habeat praemotione physica a Deo impressa, sed ab ipsis habitibus ad agendum inclinetur et moveatur, *tamen aliqua motione divina indiget*, sicut et voluntas in ordine naturali. Nam „omne, quod quandoque est agens in actu et quandoque in potentia, indiget moveri ab aliquo movente“ (1 2 q. 9 a. 4). Impossibile

autem est, voluntatem habitualiter elevatam seipsam movere ad omnes suos actus, quia secus processus in infinitum admitti deberet, ut S. Thomas 1 2 q. 9 a. 4 et alibi (cfr partem 1 c. 2) explicat. *Ergo ad primum actum procedit ex motione Dei.*

Hoc Angelicus expressis verbis de voluntate habitualiter elevata docet in *Comm. in ep. ad Rom. c. 9 lect. 3*:

„Divinum autem beneficium non solum extendit se ad infusionem gratiae, qua homo iustificatur, *sed etiam ad gratiae usum*, sicut etiam in rebus naturalibus non solum Deus causat formas in rebus, sed etiam ipsos motus et operationes formarum, eo quod Deus est principium omnis motus, cuius operatione cessante a movendo ex formis nullus motus vel operatio sequitur. *Sicut autem se habet habitus gratiae vel virtutis in anima ad usum ipsius, sic se habet forma naturalis ad suam operationem*; et ideo dicitur Is. 26, 12: Omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine. Probat autem hoc speciali ratione Aristoteles (9 Metaph. text. 3, 4 et 10) de operibus voluntatis humanae. Cum enim homo habeat potentiam ad opposita, puta ad sedendum vel non sedendum, oportet, quod reducatur in actum per aliquid aliud. Reducitur autem in actum alterius horum per consilium, ex quo unum oppositorum praeeligit alteri. Sed cum iterum habeat potentiam consiliandi vel non consiliandi, oportebit esse aliquod, per quod reducatur in actum consilii. Et cum in hoc non sit procedere in infinitum, *oportet esse aliquod principium extrinsecum superius homine, quod ipsum moveat ad consiliandum; et hoc non est aliud quam Deus*. Sic igitur ipse usus gratiae est a Deo; nec propter hoc superfluit habitus gratiae, sicut nec superfluunt formae naturales, quamvis Deus in omnibus operetur, quia, sicut dicitur Sap 8, 1: *Ipse disponit omnia suaviter, quia scilicet per suas formas omnia inclinantur sponte in id, ad quod ordinantur a Deo.*“

218. Quomodo autem Deus ad primum actum

moveat, iam in p. 1 c. 2 expositum est. Movet enim Deus voluntatem in ordine naturali ad actum primum non per aliquam motionem physicam ei prae-ter eius naturam impressam, sicut nec res natura-les tali modo movet, sed mediante inclinatione na-turali in bonum, ex qua voluntas, si ei per intel-lectum bonum aliquod proponitur, sponte et natu-raliter ante omnem deliberationem rationis in il-lud fertur, sicut corpus grave remoto impedimento sponte ex principio interno gravitatis deorsum mo-vetur. Quod enim voluntas in primum motum pro-deat, non ipsa voluntas causa est, seipsam movens et determinans, cum ad hoc, ut voluntas seipsam movere possit, iam actualis volitio finis in ipsa praesupponatur; quare ad primam volitionem finis movetur ab alio, qui ei virtutem volendi et incli-nationem naturalem in bonum dedit. Praeterea ostensum est, (p. 1 c. 3 et 4), Deum per illum pri-mum motum ab ipso inditum voluntatem *infallibi-liter* inclinare posse, quocumque voluerit, cum cer-tissime praesciat, quid voluntas, si tali vel tali modo moveretur, actura esset. Pari modo Deus hominem iustum et habitibus infusis ornatum ad primum actum movet, quatenus eum bono aliquo habitui respondente per intellectum proposito per ipsam inclinationem connaturalem habitus ante omne consilium rationis ita ad agendum determi-nat, ut illud sponte et ex interna inclinatione ha-bitus appetat; huius appetitionis vero causa non homo, sed Deus est, quippe qui hanc inclinationem dederit. Ex hac prima volitione actuali homo per consilium rationis seipsum movet ad idem bonum cum libertate appetendum. *Tali modo usus gra-tiae a Deo est et sine hac motione Dei voluntas*

*neque gratia uti neque quidquam boni facere potest.*

**219.** Cum vita hominis, etiam iusti, militia super terram sit, plena pugnis cum hostibus salutis internis et externis, Deus iusto etiam aliis modis succurrit, non tantum interius in eo operando, ut modo vidimus, sed etiam exterius eum per providentiam suam gubernando et custodiendo, a variis malis eum arcendo et occasiones salutis eidem praebendo, ut gratiam semel acceptam servet et in bono usque in finem perseveret. De qua re dicit S. Thomas *Contra gentiles* 3, 155:

„Et ideo, cum dicimus, hominem indigere ad perseverandum finaliter auxilio gratiae, non intelligimus, quod super gratiam habitualement prius infusam ad bene operandum alia desuper infundatur ad perseverandum, sed intelligimus, quod habitis omnibus habitibus gratuitis adhuc indiget homo divinae providentiae auxilio exterius gubernantis.“

Et *Summa theol.* 1 2 q. 109 a. 9 utrumque auxilium tum internum tum externum complectens dicit:

„Quantum igitur ad primum auxilii modum homo in gratia existens non indiget alio auxilio gratiae, quasi aliquo habitu alio infuso. Indiget tamen auxilio gratiae secundum alium modum, ut scilicet a Deo moveatur ad recte agendum, et hoc propter duo; primo quidem ratione generali propter hoc, quod, sicut supra dictum est (a. 1 h. q.), nulla res potest in quemcumque actum transire nisi virtute motionis divinae. Secundo ratione speciali propter conditionem status humanae naturae, quae quidem, licet per gratiam sanetur quantum ad mentem, remanet tamen in ea corruptio et infectio quantum ad carnem, per quam servit legi peccati, ut dicitur Rom. 7, 25. Remanet etiam quaedam ignorantiae obscuritas in intellectu, secundum quam, ut etiam

dicitur Rom. 8, 26, quid oremus, sicut oportet, nescimus; propter varios enim rerum eventus et quia etiam nos ipsos non perfecte cognoscimus, non possumus ad plenum scire, quid nobis expediat secundum illud Sap. 9, 14: Cogitationes mortalium timidae et incertae providentiae nostrae. Et ideo necesse est nobis, ut a Deo dirigamur et protegamur, qui omnia novit et omnia potest. Et propter hoc etiam renatis in filios Dei per gratiam convenit dicere: Et ne nos inducas in tentationem, et: Fiat voluntas tua, sicut in caelo et in terra, et cetera, quae in oratione dominica continentur ad hoc pertinentia.“

## CAPUT SECUNDUM.

### De actibus praeparatoriis ad gratiam iustificantem.

**220.** Secundum doctrinam catholicam homo adultus ad gratiam iustificationis accipiendam se disponere et praeparare debet variis actibus bonis. Cum tamen gratia exigentiam et facultates naturae omnino transcendat, ipsa natura cum suis viribus ad hoc non sufficit, nisi Deus per gratiam suam hominem praeveniat et excitet, intellectum eius illustrando et voluntati pias affectiones inspirando, ut se a peccato avertat et ad Deum convertat. De qua re *Conc. Trid. sess. 6 cap. 5* docet:

„Declarat praeterea, ipsius iustificationis exordium in adultis a Dei per Christum Jesum praeveniente gratia sumendum esse, hoc est, ab eius vocatione, qua nullis eorum existentibus meritis vocantur, ut, qui per peccata a Deo aversi erant, per eius excitantem atque adiuvantem gratiam ad convertendum se ad suam ipsorum iustificationem, eidem gratiae libere assentiendo et cooperando, disponantur ita, ut tangente Deo cor hominis per Spiritus sancti illuminationem, neque homo nihil omnino agat, inspirationem illam recipiens, quippe qui illam et abicere potest, neque tamen sine gratia Dei movere



se ad iustitiam coram illo libera sua voluntate possit. Unde in sacris litteris, cum dicitur: Convertimini ad me, et ego convertar ad vos (Zach. 1, 3), libertatis nostrae admonemur; cum respondemus: Converte nos, Domine, ad te, et convertemur (Thren. 5, 21) Dei nos gratia praeveniri confitemur.“

Et in *can. 3* eiusdem sessionis definitur: „Si quis dixerit, sine praeveniente Spiritus sancti inspiratione atque eius adiutorio hominem credere, sperare, diligere aut paenitere posse, sicut oportet, ut ei iustificationis gratia conferatur, A. S.“

Inter actus autem, quibus homo divina gratia excitatus et adiutus ad ipsam iustitiam disponitur, sacrum Concilium cap. 6 enumerat fidem in Deum iustificatorem, timorem divinae iustitiae, spem in Dei misericordiam, dilectionem, odium et detestationem peccatorum, propositum suscipiendi sacramenta et inchoandi novam vitam.

**221.** Ex his definitionibus ecclesiae manifestum est, ad actus illos, quibus peccatores ad consequendam iustificationis gratiam libere disponuntur, nequaquam sufficere naturam solam, sed opus esse Dei praeveniente et adiuvante gratia, qua cor eorum tangatur, intellectus illustretur, voluntas excitetur et inflammetur. In quamquam autem re illa gratia praeveniens et adiuvans consistat, Concilium minime declaravit; unde mirum non est, quod theologi catholici usque ad nostra tempora de eius natura disceptent, quorum alii eam in qualitate quadam physica non vitali et natura sua fluente, i. e. in praemotione physica collocant, alii eam actum vitalem intellectus et voluntatis a Deo immediata actione productum esse putant. *Omnes tamen fere in eo conveniunt, gratiam illam, quam actuale in oppositione ad gratiam habitualem*

*vocant, esse entitative et intrinsecus supernaturalem, et ideo etiam actus liberos eius adiutorio elicitos eiusdem naturae et entitatis esse.*

Quod si pro certo habetur, non exigua difficultas contra expositionem doctrinae Thomae Aquinatis a nobis datam oriri videtur. Ostendimus enim plurimis argumentis, Doctorem Angelicum neque praemotionem physicam ad actus voluntatis sive liberos sive indeliberatos et necessarios agnoscere neque concursum simultaneum sive naturalem sive supernaturalem cum actibus nostris admittere. Undenam ergo actus illi ad iustificationem praeparatorii entitatem supernaturalem sortientur, si Deus neque ante illos principium activum supernaturale intellectui vel voluntati imprimit, neque per elevationem, quam externam *Molinistae* vocant, efficit, ut actus illi supernaturales sint?

**222.** Ad huius difficultatis solutionem hoc caput inserviat, ex quo iterum apparebit, quantopere doctrina genuina Aquinatis ab illa distet, quae prae aliis passim thomistica appellari consuevit.

Inter actus autem illos, qui ad iustificationis gratiam disponunt, alii sunt, qui eam non statim secum coniunctam habent, et hi dicuntur *actus remote disponentes*; alii vero sunt, quibuscum ex divina promissione ipsius gratiae sanctificantis infusio infallibiliter coniungitur, qui ergo tempore simul cum ipsa gratia sunt, ut actus caritatis perfectae vel contritio de peccatis ex caritate perfecta proveniens; et hi actus dicuntur *proxime et immediate disponentes ad gratiam*. In priore articulo de actibus proxime, in altero de actibus remote disponentibus agemus.

### Articulus primus.

**Actus proxime et immediate ad gratiam iustifican-  
tem disponentes ex habitu gratiae vel virtutis  
eliciuntur.**

**223.** De principio elicitivo actuum proxime ad gratiam habitualement disponentium *Billuart* Thomista haec scribit: „Mirum fortasse videbitur, theologos in explicanda hac difficultate ita desudare et torqueri, cum ipsi fateantur esse magis subtilem quam utilem. Nos itaque, qui utilitatem magis quam subtilitatem sectamur, varias hac de re sententias breviter exponemus et iudicio lectoris permittemus. Itaque inter dissentientes hac in parte theologos quidam dicunt, has posteriores ad gratiam habitualement dispositiones esse effective ab auxilio actuali transeunter communicato: ita ex Thomistis *Joannes a S. Thoma, Sylvius. Contenson* cum pluribus extraneis. Quidam dicunt esse effective ab ipsa gratia habituali; ita *Gonet, Serra* et alii. Utrique sententiae favere videtur S. Thomas, et hinc augetur difficultas. Tertia sententia, quae utramque conciliare nititur, dicit hos actus ultimo disponentes ad iustificationem esse effective a virtute infusa caritatis et paenitentiae, non permanenter per modum habitus, sed transeunter per modum actualis auxilii et motionis communicata. Ita novissime sapientissimus noster *Goudin*“ (De gratia diss. 7 a. 4 § 4).

Censet igitur celeberrimus Thomista, quaestionem hanc magis subtilem quam utilem ideoque haud magni momenti esse. At non ita iudicat S. Thomas, qui eam semel atque iterum copiose agit. Est enim actus ultimo ad gratiam disponens

quasi voluntaria acceptatio doni gratuiti et consensus in iustificationem ideoque intrans in eiusdem substantiam, quare necessario supernaturalis est. Cum vero alii actus praeparatorii, qui iustificationem tempore praecedunt, secundum mentem Aquinatis entitatis naturalis sint neque D. Thomas gratiam actualem entitative supernaturalem noverit, ut postea demonstrabitur, quaestio illa de principio elicitivo et effectivo supernaturali actus istius proxime disponentis haudquaquam superflua et inutilis evadit. Neque verum est, auctoritatem S. Doctoris in hac materia ambiguum esse, cum ipse non semel, sed repetitis vicibus verbisque clarissimis enuntiet, actum immediate ad iustificationem disponentem ex ipso habitu gratiae procedere et de condigno gloriam mereri. Ita saltem in Summa theologica et in Qq. disp. de Veritate apertissime docet, quamvis concedendum sit, eum in libro Sententiarum aliquo modo ambigue locutum esse.

### 1. Doctrina Summae theologiae.

**224.** Summa theol. 1 2 q. 112 a. 2 Angelicus quaerit, „*utrum requiratur aliqua praeparatio et dispositio ad gratiam ex parte hominis.*“ In corp. art. dicit, gratiam quandoque dici ipsum habituale donum Dei, quandoque autem auxilium Dei moventis animam ad bonum.

„Primo igitur modo accipiendo gratiam praexigitur ad gratiam aliqua gratiae praeparatio, quia nulla forma potest esse nisi in materia disposita. Sed si loquamur de gratia, secundum quod significat auxilium Dei moventis ad bonum, sic nulla praeparatio requiritur ex parte hominis quasi praeveniens divinum auxilium, sed potius quaecumque praeparatio in homine esse potest,

est ex auxilio Dei moventis ad bonum. Et secundum hoc ipse bonus motus liberi arbitrii, quo quis praeparatur ad donum gratiae suscipiendum, est actus liberi arbitrii moti a Deo.“

In *resp. ad 1* duplicem praeparationem distinguit, aliam perfectam, quae simul est cum infusione gratiae, quam nos immediatam et ultimam nominamus, aliam imperfectam, quae gratiae infusionem tempore praecedit, quam nos remotam vocamus.

„Dicendum, quod praeparatio hominis ad gratiam habendam quaedam est simul cum infusione gratiae; *et talis operatio est quidem meritoria, sed non gratiae, quae iam habetur, sed gloriae, quae nondum habetur.* Est autem alia praeparatio gratiae imperfecta, quae aliquando praecedit donum gratiae gratum facientis, quae tamen est a Deo movente. Sed ista non sufficit ad meritum nondum homine per gratiam iustificato, quia nullum meritum potest esse nisi ex gratia, ut infra dicetur (q. 114 a. 2).“

Q. 114 a. 2 vero dicitur: „Actus cuiuscumque rei non ordinatur divinitus ad aliquid excedens proportionem virtutis, quae est principium actus; hoc enim est ex institutione divinae providentiae, ut nihil agat ultra suam virtutem. Vita autem aeterna est quoddam bonum excedens proportionem naturae creatae. . . *Et inde est, quod nulla natura creata est sufficiens principium actus meritorii vitae aeternae, nisi superaddatur aliquod supernaturale donum, quod gratia dicitur.*“

Unde sequitur, praeparationem perfectam ad gratiam, quae est simul cum infusione ipsius, procedere ex ipsa gratia tamquam ex principio elicitivo. Nam actus ille est *meritorius gloriae*, ut dicit S. Thomas; atqui nullus actus ordinari potest ad bonum excedens proportionem virtutis, quae est principium actus. Ergo ille actus elicitur ex principio, quod proportionatum est ad vitam aeternam,

et tale principium non est nisi gratia habitualis, „quia nullum meritum esse potest nisi ex gratia“. Deinde si actus ultimo disponens non ex gratia habituali ut principio elicitivo, sed ex sola motione Dei procederet, non posset esse supernaturalis, ut iam prius ex a. 1 de Car. (n. 128 ss) ostendimus et postea ex professo demonstrabimus; atqui actus non supernaturalis nullo modo de condigno aeternam salutem meretur.

In *resp. ad 2* Aquinas docet, praeparationem perfectam ad gratiam non semper necessario praecedi praeparatione imperfecta.

„Contingit autem quandoque, quod Deus movet hominem ad aliquod bonum, non tamen perfectum; et talis praeparatio praecedit gratiam. Sed quandoque statim perfecte movet ipsum ad bonum, et subito gratiam homo accipit, secundum illud Jo. 6, 45: Omnis, qui audit a Patre et didicit, venit ad me. Et ita contigit Paulo, quia subito, cum esset in progressu peccati, perfecte motum est cor eius a Deo, audiendo, addiscendo et veniendo; et ideo subito gratiam est consecutus.“

Scilicet fieri potest ex Dei misericordia, ut homo etiam peccatis submersus et voluntate sua ad malum inclinatus subito tanta luce illustretur et tam vehementer hac cognitione moveatur, ut sine deliberatione rationis et ulteriore inquisitione statim rapiatur ad Deum amandum et peccatum odio habendum, ad quod non requiritur praedeterminatio physica, ut Thomistae affirmant, sed sufficit inclinatio vehemens a Deo data cum praevisione certa consensus futuri.

**225.** *Summa theol. 1 2 q. 113 a. 2* S. Thomas iterum docet, hominem ad iustificationem moveri secundum conditionem naturae humanae.



„Homo autem secundum propriam naturam habet, quod sit liberi arbitrii. Et ideo in eo, qui habet usum liberi arbitrii, non fit motio a Deo ad iustitiam absque motu liberi arbitrii; sed *ita infundit donum gratiae iustificantis, quod etiam simul cum hoc moveat liberum arbitrium ad donum gratiae acceptandum* in his, qui sunt huius motus capaces.“

Si autem actus ultimo disponens non ex gratia procederet, natura saltem prior esset infusione gratiae neque Deus liberum arbitrium *simul* cum infusione gratiae, sed natura prius ad acceptandum donum gratiae moveret.

Ibidem a.6 processus iustificationis ita describitur:

„Quatuor enumerantur, quae requiruntur ad iustificationem impii, scilicet gratiae infusio, motus liberi arbitrii in Deum per fidem, et motus liberi arbitrii in peccatum et remissio culpa. Cuius ratio est, quia, sicut dictum est (a. 1 h. q.), iustificatio est quidam motus, quo anima movetur a Deo a statu culpa in statum iustitiae. In quolibet autem motu, quo aliquid ab altero movetur, tria requiruntur: *primo quidem motio ipsius moventis, secundo motus mobilis, tertio consummatio motus sive perventio ad finem. Et parte igitur motionis divinae accipitur gratiae infusio; ex parte vero liberi arbitrii moti accipiuntur duo motus ipsius, secundum recessum a termino a quo et accessum ad terminum ad quem. Consummatio autem sive perventio ad terminum huius motus importatur per remissionem culpa; in hoc enim iustificatio consummatur.*“

Cum ergo liberum arbitrium *per gratiam* a Deo moveatur et motio moventis natura prior sit quam motus mobilis et mobile nonnisi ex motione sive influxu moventis agat, *natura prius gratia infunditur et ex huius influxu liberum arbitrium moveatur* tum in Deum tum adversus peccatum; et ideo actus ultimo praeparatorii ex ipsius gratiae motione procedunt.

Hoc explicitis verbis in a. 7 docetur:

„Respondeo dicendum, quod tota iustificatio impii *originaliter consistit in gratiae infusione. Per eam enim et liberum arbitrium movetur et culpa remittitur.*“

Ergo initium et origo iustificationis est infusio gratiae, utique habitualis, non actualis, quia per hanc culpa non remittitur; et per gratiam habitualement liberum arbitrium movetur ad actus illos, qui sunt dispositiones ad illam.

Ibidem *quarto loco* hanc obiectionem ponit: „Motus liberi arbitrii, qui ad iustificationem concurrat, est meritorius; et ita oportet, quod procedat a gratia, sine qua nullum est meritum, ut infra dicetur (q. 114 a. 2). Sed prius est aliquid consequi formam quam secundum formam operari. Ergo prius infunditur gratia et postea liberum arbitrium movetur in Deum et in detestationem peccati. Non ergo iustificatio est tota simul.“ Ad hoc respondet:

„Dicendum, quod *in eodem instanti, in quo forma acquiritur, incipit res operari secundum formam, sicut ignis statim, cum est generatus, movetur sursum;* et si motus eius esset instantaneus, in eodem instanti compleretur. Motus autem liberi arbitrii, qui est velle, non est successivus, sed instantaneus. Et ideo non oportet, quod iustificatio impii sit successiva.“

Concedit ergo S. Thomas, motum liberi arbitrii, qui ad iustificationem concurrat, esse ex gratia eamque prius infundi; sed dicit eam prioritatem non esse temporis, sed naturae tantum, sicut etiam in igne generato natura prior est forma levitatis, secundum quam sursum movetur, quam ipse motus ex ea sequens; nihilominus in eodem instanti temporis accipit formam levitatis et incipit moveri sursum.

**226.** Clarissimis denique verbis idem enuntiatur in a. 8, ubi quaeritur, „*utrum gratiae infusio sit prima ordine naturae inter ea, quae requiruntur ad iustificationem impii*“. In corp. art. S. Doctor ait:

„Dicendum, quod praedicta quatuor, quae requiruntur ad iustificationem impii, *tempore quidem sunt simul*, quia iustificatio impii non est successiva, ut dictum est (a. praec.); *sed ordine naturae unum eorum est prius altero. Et inter ea naturali ordine primum est gratiae infusio; secundum motus liberi arbitrii in Deum; tertium est motus liberi arbitrii in peccatum; quartum vero est remissio culpae. Cuius ratio est, quia in quolibet motu naturaliter primum est motio ipsius moventis; secundum autem est dispositio materiae sive motus ipsius mobilis; ultimum vero est finis vel terminus motus, ad quem terminatur motio moventis. Ipsa igitur Dei moventis motio est gratiae infusio*, ut supra dictum est (a. 6 h. q.); motus autem vel dispositio mobilis est duplex motus liberi arbitrii; terminus autem vel finis motus est remissio culpae, ut ex supradictis patet. *Et ideo naturali ordine primum in iustificatione impii est gratiae infusio, secundum est motus liberi arbitrii in Deum; tertium vero est motus liberi arbitrii in peccatum*; propter hoc enim ille, qui iustificatur, detestatur peccatum, quia est contra Deum, unde motus liberi arbitrii in Deum praecedat naturaliter motum liberi arbitrii in peccatum, cum sit causa et ratio eius; quartum vero et ultimum est remissio culpae, ad quam ista transmutatio ordinatur sicut ad finem.“

Haec verba tam clara sunt, ut nullam expositionem postulent nullique tergiversationi locum relinquant. Simul etiam ex iis clarissime elucet, quam immerito *Thomistae* plurimi hic, cum de motione liberi arbitrii per gratiam sermo sit, suam praedeterminationem physicam intrudant, cum apertum sit, *secundum S. Thomam liberum arbitrium in iustificatione moveri non per motionem transeunter*

*impressam; sed per ipsam gratiam habitualement, quatenus habitus virtutum annexos habet.*

*Secundo loco Aquinas sibi obicit: „Dispositio praecedat naturaliter formam, ad quam disponit. Sed motus liberi arbitrii est quaedam dispositio ad susceptionem gratiae. Ergo naturaliter praecedat infusionem gratiae.“ Ad quam difficultatem valde obviam respondet:*

*„Dicendum, quod dispositio subiecti praecedat susceptionem formae ordine naturae; sequitur tamen actionem agentis, per quam etiā ipsum subiectum disponitur; et ideo motus liberi arbitrii naturae ordine praecedat consecutionem gratiae, sequitur autem gratiae infusionem.“*

D. Thomas hic *infusionem* gratiae distinguit ab eius *susceptione vel consecutione*; infusio consideratur ut actio Dei moventis liberum arbitrium, consecutio vero nihil aliud est quam ipsius gratiae possessio per liberam eius acceptionem et consensum in iustificationem. Gratia enim mediantibus habitibus vero sensu liberum arbitrium movet et inclinatur ad bonum, ut in cap. praec. ostensum est; ideo, *si ut movens spectatur, medium formale est, quo Deus voluntatem tamquam instrumentum movet*; quatenus vero homo per eam motus eaque dignus effectus est, ab eo tamquam perfectio propria possidetur. Et hoc sensu sententia a Goudin statuta forte intelligi potest, qui dicit, actus ultimo ad gratiam disponentes esse effective a virtute caritatis et paenitentiae non permanenter per modum habitus, sed transeunter per modum actualis auxilii et motionis communicata.

**227.** Hinc satis apparet, quid iudicandum sit de interpretatione *Suarezii* putantis, S. Thomam.

quando affirmat, primum in iustificatione esse gratiae infusionem, loqui non de gratia habituali, sed *actuali* (De gratia l. 8 c. 14 n. 5 ss), vel nomen gratiae apud D. Thomam generale esse ad habitum et auxilium, et ideo illam vocem interdum in una significatione occurrere, interdum in alia, et ex adiunctis intelligendum esse, de quo gratiae dono sermo sit, scilicet utrum de actuali an de habituali (ib. n. 9). Consequenter *Suarez* censet, verba prius relata: „motus liberi arbitrii naturae ordine praecedit consecutionem gratiae, sequitur autem gratiae infusionem“, tali modo intelligenda esse: motus liberi arbitrii naturae ordine praecedit consecutionem gratiae *habitualis*, sequitur autem infusionem gratiae *actualis* (ib. n. 10). Numquam enim D. Thomas dicit gratiam actualem infundi, sed vocabulum infusionis solummodo de donis habitualibus adhibet. Deinde semper sedulo et accurate distinguit inter simplicem motionem, quae fit sine habitu appposito, et motionem, quae fit per ipsum habitum. Neque actus ultimo disponens secundum principia Aquinatis de condigno meritorius gloriae esse posset, si effective non ex habitu gratiae, sed ex sola motione Dei eliceretur, ut ex ipsis eius verbis demonstravimus. Ergo haec interpretatio commenticia habenda est.

## 2. Doctrina Qq. disp. de Veritate.

228. Quae ex Summa theologica audivimus, eadem claritate docentur in Q. 28 de Ver. In a. 3 inquiri, „*utrum ad impii iustificationem liberum requiratur arbitrium*“. Inter tres rationes, quas pro necessitate cooperationis liberi arbitrii affert,

prima desumitur ex habitudine agentis et patientis ad invicem. Quae habitudo mutuo contactu perficitur, quando tum agens tum patiens natum est tangere et tangi. In iustificatione autem Deus est agens et „*tangit animam gratiam in ea causando*“. „Mens autem humana aliquo modo tangit Deum eum cognoscendo vel amando.“ Quia autem actio agentis natura prior est quam reactio patientis, ideo *Deus naturaliter prius causat gratiam, quam anima suis actibus Deum tangat*. In resp. ad 13 concedit, *gratiam naturaliter priorem* esse actu liberi arbitrii, negat autem eam fieri posse sine posteriori, i. e. sine hoc actu, sicut etiam anima naturaliter prior est corpore ut causa eius formalis, efficiens et finalis, cum tamen secundum ordinem naturae non possit fieri nisi in corpore: „et similiter est de gratia et usu liberi arbitrii“.

Art 4 ad 1 dicit:

„Dicendum, quod moveri in Deum per liberum arbitrium sequitur quodammodo ordine naturae gratiae infusionem, non autem tempore, ut infra a.7 patebit. Gratiae autem infusio est unum eorum, quae requiruntur ad iustificationem; unde non sequitur propter hoc, quod motus liberi arbitrii in Deum iustificationem sequatur.“

Scilicet ideo motus liberi arbitrii in Deum non sequitur iustificationem, quia ad hanc gratiae infusio requiritur; simul autem tempore cum gratiae infusione adest motus liberi arbitrii, quamvis naturae ordine eam sequatur.

229. Denique a. 8 explicite quaeritur, „*utrum in impii iustificatione motus liberi arbitrii gratiae infusionem praecedat*“. Refutata opinione eorum, qui dicunt, illos motus simpliciter praecedere, im-



pugnat sententiam aliorum, secundum quam isti motus sunt meritorii et informati gratia, unde naturaliter gratiam consequuntur, praecedunt tamen remissionem culpae. Quod ideo impossibile est, quia, si illi actus remissionem culpae praecederent et eam effective causarent, „sequeretur, quod gratia prius esset in anima, quam culpa esset remissa.“ „Unde patet, quod gratia non per aliquam operationem (scil. liberi arbitrii) est causa remissionis culpae, sed per informationem subiecti, quae importatur per gratiae infusionem et culpae remissionem; et ideo inter gratiae infusionem et culpae remissionem nihil cadit medium.“

Ex his manifestum fit: a) quam longe erraverit *Suarez* putans, S. Thomam loquentem de infusione gratiae intelligere collationem gratiae *actualis*; b) *S. Doctorem* hic aliam sententiam proferre quam in *Summa theol.* 1 2 q. 113 a. 8, ubi dixerat, naturae ordinem in iustificatione hunc esse, ut primum locum teneat gratiae infusio, secundum motus liberi arbitrii in Deum, tertium motus liberi arbitrii in peccatum et quartum tamquam finem et terminum motus remissio culpae. Unde hic et ipsam prioritatem gratiae ad motus liberi arbitrii alio modo explicat, pergens:

„Oportet igitur dicere secundum aliam opinionem, quod praedicti motus eodem ordine se habent ad utrumque, ut quodammodo praecedant, quodammodo sequantur ordine naturae. Nam si ordo naturae attenditur secundum rationem *causae materialis*, sic motus liberi arbitrii praecedit naturaliter gratiae infusionem, sicut dispositio materialis formam. *Si autem attendatur secundum rationem causae formalis, est e converso.* Et est simile in rebus naturalibus de dispositione, quae est necessitas ad formam, quae quodammodo praecedit

formam substantialem, scilicet secundum rationem causae materialis, dispositio enim materialis ex parte materiae se tenet; sed alio modo, scilicet ex parte causae formalis, forma substantialis est prior, inquantum perficit et materiam et accidentia materialia.“

Docet ergo hic Aquinas, unam causam respectu alterius posse *simul natura priorem et posteriorem* esse secundum diversam considerationem, quod utique difficile intellectu est, praesertim si agitur de habitudine motus liberi arbitrii ad gratiam, quae secundum suum esse non est forma, sed potius *causa efficiens* actus, ut ipse concedit in *resp. ad 4* in contrarium: „Dicendum, quod sicut actus formaliter perficit potentiam, ita id, quod ex habitu relinquitur in actu, est formale respectu substantiae actus, quam potentia ministrat, et sic habitus est formale principium actus formati, *quamvis respectu formationis habeat rationem causae efficientis*.“ Et in *resp. ad 3* in contrarium similiter dicit: „Actus, secundum quod est a gratia, comparatur *ut actus secundus ad gratiam*.“ Atqui causa efficiens numquam est natura posterior suo effectui. Propterea doctrina in Summa theologica tradita melius videtur congruere cum ratione.

### 3. Doctrina Commentarii in Sententias.

230. Iterum aliter S. Thomas loquitur in opere suo primo, scilicet in *Commentario in libros Sententiarum 4 d. 17 q. 1 a. 4 qc. 2*, ubi pariter inquirens, utrum motus liberi arbitrii praecedat gratiae infusionem, varias opiniones refert et denique propriam opinionem statuit. Primo reicit opinionem eorum, qui dicunt, motus liberi arbitrii sim-

pliciter praecedere et esse informes, tamquam falsum, quia simul cum gratiae infusione motus liberi arbitrii adesse debet. Secundo improbat opinionem eorum qui dicunt gratiae infusionem esse priorem motibus liberi arbitrii, quos sequatur culpa remissio, quia inter gratiae infusionem et culpa remissionem non potest cadere medium. Neque probanda ei videtur sententia statuens, gratiae infusionem et culpa remissionem esse priores motibus illis, quia secus illi motus non requirerentur ad iustificationem, nisi aliquam causalitatem haberent respectu illius. Denique propriam sententiam his verbis exponit:

„Et ideo dicendum est, quod *aliquo modo gratiae infusio et culpa remissio praecedunt, aliquo autem modo praedicti motus*, quod patet ex simili in generatione naturali, quae est terminus alterationis. In eodem enim instanti terminatur alteratio ad dispositionem, quae est necessitas, et generatio ad formam, et tamen secundum ordinem naturae utrumque est prius altero aliquo modo; quia dispositio, quae est necessitas, praecedit formam secundum ordinem causae materialis; sed forma est prior secundum ordinem causae formalis; et secundum hunc modum illa qualitas formata est etiam formalis effectus formae substantialis, secundum quod forma substantialis est causa accidentalium. Et ideo cum isti motus, qui sunt in ipsa iustificatione impii, sint quasi dispositio ultima ad gratiae susceptionem suo modo, *praecedunt quidem in via causae materialis, sed sequuntur in via causae formalis*; et ideo nihil prohibet eos esse formatos, quia hoc ad rationem et perfectionem esse formalis pertinet, sicut qualitates, quae introducuntur simul cum forma substantiali, quodammodo formantur per formam substantialem; *et sicut qualitas praedicta ante sui consummationem et formae introductionem non erat formata, sed informis, ita etiam est de motu liberi arbitrii, si tamen continuatus in fine perficiatur per gratiae infusionem*. Nec est inconve-

niens, quia, etsi sit aliquo modo idem secundum genus naturae, non tamen est idem secundum genus moris. Contingit enim, unum motum secundum genus naturae esse virtutis et vitii secundum genus moris, sicut patet de illo, qui eundo ad ecclesiam mutat intentionem de malo in bonum.

Haec verba satis obscura videntur indicare, *posse unum eundemque motum liberi arbitrii, qui ante infusionem gratiae informis erat, accedente gratia formatum fieri, dummodo continuetur*. Sed quidquid sit de hac sententia, hoc unum certum est, actus illos, qui sunt proxime et immediate ad iustificationem disponentes eiusque substantiam inurant, esse formatos per gratiam et habitus et ab iisdem procedere tamquam a principiis elicitiuis.

Haud tamen negari potest, opinionem S. Thomae, quocumque tandem modo concipiatur, gravissimis, immo, ut mihi videtur, indissolubilibus difficultatibus obnoxiam esse; vix enim intelligi potest, quomodo id, quod dispositio ad aliquam rem accipiendam est, ab eadem re tamquam a causa efficiente dependere possit; neque perspicui potest, quomodo illis, quibus habitus isti non infunduntur, ad culpam imputari possit, quod se non *proxime* ad iustificationem disponant, cum talis dispositio proxima sine infusione gratiae impossibilis sit. Ipsum S. Thomam has difficultates sensisse, iam ex eo apparet, quod in hac materia bis sententiam inutavit. Cum tamen nostrum non sit, doctrinam Aquinatis crisi subicere, sed eam fideliter exponere, transmissis omnibus animadversionibus, quae in hac materia certe plurimae fieri possent, animum applicabimus ad considerationem illorum actuum

liberi arbitrii, qui iustificationis gratiam et habitum infusionem tempore praecedunt.

### Articulus secundus.

**Actus remote ad iustificationem disponentes, quatenus non ex habitu fidei vel spei informis procedunt, solis viribus naturae per motionem Dei eliciuntur ideoque quoad entitatem suam naturales sunt.**

**231.** Quaestio instituitur de actibus illis salutaribus, quibus peccatores quovis habitu infuso carentes remote ad gratiam iustificationis consequendam positive disponuntur. Eiusmodi actus sunt illi, qui initium fidei constituunt; huc pertinent etiam illi actus peccatorum fidelium, qui non ab habitu fidei vel spei informis effective causantur, e. g. actus detestationis peccatorum ex solo metu gehennae. Etiam hos actus entitative supernaturales esse et a principio efficiente supernaturali procedere, quod gratia *actualis* vocatur, theologi recentiores inde a concilio Tridentino usque ad nostra tempora fere omnes incunctanter affirmant, quamvis in definienda natura illius gratiae maxime inter se dissideant, aliis eam reponentibus in praemotione physica supernaturali, aliis in actibus vitalibus supernaturalibus a voluntate cum assistentia speciali Spiritus sancti elicitis. Illi, scilicet *Thomistae*, asserunt, ad actus illos ponendos voluntatem intrinsecus elevari per motionem quandam ei transeunter communicatam, hi vero, scilicet *Molinistae*, dicunt, voluntatem elevari solum extrinsecus, quatenus Deus modo omnem exigentiam

naturae excedente ita simul cum voluntate effective in actum influit, ut is supernaturalis evadat.

Iam quaeritur, quid S. Thomas de actibus illis remote disponentibus sentiat. Ex omnibus, quae hucusque dicta sunt, patet, eum neque praedeterminationem physicam supernaturalem neque concursum simultaneum supernaturalem admittere; aliud autem principium efficiens supernaturale praeter ista duo excogitari nequit; ergo actus illi secundum principia D. Thomae supernaturales esse nequeunt.

Et hanc reapse mentem eius esse, solidissimis argumentis demonstrari potest, quae in duas classes dividi possunt, quarum prima ostendetur, nullum actum supernaturalem sine habitu infuso fieri posse, altera vero manifestum fiet, S. Thomam explicitis verbis docuisse, actus ad gratiam remote disponentes quoad entitatem mere naturales esse.

### Sectio prima.

**S. Thomas docet, impossibilem esse actum supernaturalem, qui non ex habitu infuso procedat.**

**232.** Primum, et meo quidem iudicio peremptorium, argumentum depromitur ex *a. 1 quaestionis disputatae de Caritate*. Textus iam prius (p. 1 c. 1 a. 1 n. 128 ss) allegatus et expositus est. Ibi Angelicus refutat opinionem *Petri Lombardi* asserentis, caritatem non esse quidquam creatum, sed ipsum Spiritum sanctum; quam opinionem ita intelligendam esse docet, „quod Spiritus sanctus ad actus aliarum virtutum movet animam mediantibus quibusdam habitibus, sed ad actum dilectionis movet



voluntatem immediate per seipsum absque aliquo habitu“.

Status quaestionis bene considerandus est; disputatur enim de possibilitate actus caritatis supernaturalis et meritorii *sine habitu infuso*, i. e. sine aliqua forma activa permanente et voluntati per modum cuiusdam inclinationis habitualis inhaerente; nullo vero modo; ut quidam censebant, agitur de quaestione inter *Thomistas* et *Molinistas* vigente, utrum actus caritatis a voluntate elici possit cum solo concursu simultaneo Spiritus sancti, an vero ad hoc necessaria sit aliqua praemotio physica a Deo prius voluntati impressa; immo, ut ex ipsa argumentatione Aquinatis concludere licet, Magister eiusmodi praemotionem non negasse, sed admisisse videtur.

Ad quaestionem propositam S. Thomas respondet: „*Sed haec opinio omnino stare non potest.*“ Ergo absolute impossibile est, Spiritum sanctum voluntatem ad actum dilectionis supernaturalis movere sine habitu caritatis, quia ex hac positione aliquid absurdum vel fidei contrarium sequeretur: „*Si igitur actus caritatis in homine non ex aliquo habitu interiori procedat naturali potentiae superaddito, sed ex motione Spiritus sancti, sequetur alterum duorum: vel quod actus caritatis non sit voluntarius, quod est impossibile, quia hoc ipsum diligere est quoddam velle; aut quod non excedat facultatem naturae et hoc est haereticum.*“

Hanc sequelam necessario ex positione Magistri fluere, Angelicus inde probat, quod actio voluntaria, sicut et actio et motus naturalis, necessario a principio interno procedere debet. Principium autem internum actionis vel motus non est nisi

illud, quod agenti vel rei mobili vel ex natura sua inest, sicut forma gravitatis lapidi ex natura sua inhaeret, vel saltem a principio externo ei inditum est per modum cuiusdam formae permanentis et agens habitualiter perficientis ita, ut operatio hanc formam sequens ei connaturalis sit. Iam vero voluntas sine habitu infuso non habet nisi inclinationem naturalem in finem ultimum naturalem, i. e. in bonum universale et beatitudinem in communi. Haec vero inclinatio naturalis non est sufficiens principium activum ad actum dilectionis, quo Deus diligitur ut obiectum beatitudinis supernaturalis. *Si igitur Spiritus sanctus voluntatem ad actum dilectionis Dei sine habitu moveret, aut eam moveret mediante inclinatione naturali, et tunc actus ille naturalis et non meritorius esset; aut eam moveret per impulsum quendam supernaturalem transeuntem voluntati superadditum, et tunc actus non procederet ex principio interno et non esset voluntarius.* Nam hoc altero admissio Deus voluntatem eo modo moveret, quo quis lapidem per impulsum mechanicum transeuntem movet. Sicut autem talis motus lapidi non est naturalis, ita etiam motus voluntatis causatus ex impulsu Spiritus sancti transeunte non est voluntarius, quia non ex principio interno causatur.

Argumentum, quo D. Thomas impossibilitatem actus caritatis supernaturalis per simplicem motionem Spiritus sancti sine infusione habitus demonstrat, propter paritatem rationis ad omnes alios actus entitative supernaturales applicari potest et debet, ut per se patet; quare *si Deus absque infusione habitus supernaturalis voluntatem ad actum quemlibet supernaturalem moveret, is non*

*e principio interno procederet neque voluntarius esset.* Ideo omnes actus illi, quibus homines quovis habitu infuso carentes remote ad iustificationem se praeparant, necessario, spectata sola entitate, naturales sunt.

### 233. Deinde pergit Angelicus:

„Dato, quod actus voluntatis possit esse *totaliter ab extrinseco*, sicut actus manus vel pedis (quod tamen impossibile esse S. Doctor iam demonstraverat), sequetur etiam, si actus caritatis est solum a principio exteriori movente, *quod non sit meritorius.* Omne enim agens, quod non agit secundum formam propriam, sed solum, secundum quod est motum ab altero, est agens instrumentaliter tantum, sicut securis agit, prout est mota ab artifice. Sic igitur, si anima non agit actum caritatis per aliquam formam propriam, sed solum secundum quod est mota ab exteriori agente, scilicet Spiritu sancto, sequetur, quod ad hunc actum se habet sicut instrumentum tantum; non ergo in homine erit hunc actum agere vel non agere; et ita non poterit esse meritorius.“

Hic consideranda est terminologia a S. Doctore usitata, ne in eius interpretatione erretur. In primis distinguit actus, qui sunt *totaliter ab extrinseco*, sicut actus manus vel pedis, et actus, qui *etiam ab extrinseco sunt, non tamen totaliter.* Totaliter ab extrinseco illi actus sunt, qui non ex principio interno vel ex forma rei propria procedunt, sicut si lapis ab alio sursum proicitur vel manus ex imperio voluntatis elevatur. Horum enim motuum in lapide vel manu nullum principium internum adest. Ab extrinseco quidem, non tamen totaliter, sunt actus illi, qui a principio interno quidem proveniunt, ita tamen, ut illud principium internum proximum a causa externa causatum sit,

sicut si lapis deorsum movetur. Huius motus principium proximum est forma gravitatis in lapide existens; cum tamen lapis sibi hanc formam non dederit, sed a generante acceperit, motus ille dicitur esse a generante. *Si ergo Spiritus sanctus animam ad actum dilectionis moveret, quin ei principium internum huius motus vel habitum caritatis infunderet, actus ille totaliter ab extrinseco esset.*

Deinde Angelicus duplex genus instrumentorum distinguit: ea, quae mere instrumentaliter agunt, et ea, quae, utpote ab alio mota, instrumentaliter agunt, ita tamen, ut seipsa moveant et dominium sui actus retineant. Exemplum causae pure instrumentalis est serra, quae agit, prout est mota ab artifice. Quamvis enim serra aliquem impetum ab artifice in se recipiat, tamen ille impetus non est forma serrae propria, sed ei per vim externam communicatus; et ideo serra incidendo non agit ex se neque secundum formam propriam, sed solum, secundum quod est mota ab artifice. Exemplum instrumenti, quod non pure instrumentaliter agit, est anima agens per habitum infusum caritatis. Inquantum enim actum caritatis elicere non potest, nisi prout a Spiritu sancto per habitum caritatis movetur, instrumentum Dei est; inquantum vero ex ipso principio interno habitus ad actum caritatis inclinatur, ex se agit et non tantum ex impetu exterioris moventis.

Hisce claritatis gratia praemissis manifestum est, D. Thomam verbis citatis plane reicere sententiam *Thomistarum* dicentium, Deum per solam praemotionem physicam supernaturalem absque habitu infuso animam movere posse ad actus liberos entitative supernaturales. Eiusmodi enim actus ex sola

motione externa Spiritus sancti positi *totaliter ab extrinseco* sunt, cum principium internum supernaturale habitus desit; *neque voluntarii esse queunt*, cum ad rationem voluntarii pertineat, ut a principio proximo interno procedat. Deinde in illis actibus *anima non ageret nisi pure instrumentaliter*, quia eos non ex forma propria, sed ex sola motione externa produceret. Neque quidquam *Thomistas* iuvat dicere, animam per ipsam praemotionem physicam supernaturalem intrinsecus elevari. Hoc enim aperte contra mentem Aquinatis est, secundum quem actus ex sola motione Spiritus sancti positi *totaliter ab extrinseco* sunt. Sicut enim serra per motionem ab artifice in se receptam non intrinsecus elevatur ad opera artificialia peragenda, sed tantum extrinsecus movetur et dirigitur, ita neque anima per impulsum transeuntem a Spiritu sancto sibi communicatum intrinsecus elevari potest ad opera supernaturalia facienda. Elevatio interna secundum principia D. Thomae fieri non potest nisi per formam, quae animae *propria* est et in ea permanet etiam tunc, quando actu non operatur.

**234.** Idem paucioribus verbis docetur *Summa theol.* 2 2 q. 23 a. 2, ubi contra eandem sententiam Magistri ita arguitur:

„Sed si quis recte considerat, hoc (i. e. illa positio) magis redundat in caritatis detrimentum. Non enim motus caritatis ita procedit a Spiritu sancto movente humanam mentem, quod humana mens sit mota tantum et nullo modo sit principium huius motus, sicut cum aliquod corpus movetur ab aliquo exteriori movente. Hoc enim est contra rationem voluntarii, cuius oportet principium in ipso esse, sicut supra dictum est (1 2 q. 6 a. 1). Unde sequeretur, quod diligere non esset voluntarium, quod implicat contradictionem, cum amor

de sui ratione importet, quod sit actus voluntatis. Similiter etiam non potest dici, quod sic moveat Spiritus sanctus voluntatem ad actum diligendi, sicut movetur instrumentum, quod, etsi sit principium actus, non tamen est in ipso agere vel non agere; sic enim tolleretur ratio voluntarii et excluderetur ratio meriti, cum tamen supra habitum sit (1 2 q. 114 a. 4), quod dilectio caritatis est radix merendi. Sed oportet, quod, si voluntas moveatur a Spiritu sancto ad diligendum, etiam ipsa sit efficiens hunc actum. *Nullus autem actus perfecte producitur ab aliqua potentia, nisi sit ei connaturalis per aliquam formam, quae sit principium actionis. Unde Deus, qui omnia movet ad debitos fines, singulis rebus indidit formas, per quas inclinantur ad fines sibi praestitutos a Deo; et secundum hoc disponit omnia suaviter* (Sap. 8, 1). Manifestum est autem, quod actus caritatis excedit naturam potentiae voluntatis. Nisi ergo aliqua forma superadderetur naturali potentiae, per quam inclinaretur ad dilectionis actum, esset actus hic imperfectior actibus naturalibus et actibus aliarum virtutum.

Ad haec verba notandum est, duplici modo aliquam rem a causa externa moveri posse, quin ab ea principium internum et permanens illius motus accipiat. Aut enim ita movetur, ut huius motus nullo modo principium sit, aut ita, ut ad eum etiam propria activitate concurrat. Exemplum prioris motionis habetur, quando unum corpus aliud per impulsus localiter movet ad id, ad quod naturaliter inclinatum non est, sicut si lapis sursum proiciatur; illius enim motus, qui sursum fit, nullum principium in lapide est. Exemplum alterius motionis habetur, quando causa instrumentalis a principali adhibetur ad aliquem effectum producendum, sicut si faber utitur serra; ad illum enim effectum, quem faber ope serrae producit, serra etiam virtute propria et sibi inhaerente concurrat.



Atqui neutro istorum modorum Spiritus sanctus voluntatem ad actum caritatis per solam motionem simplicem sine infusione habitus movere potest: non primo, quia actus caritatis, cum sit actus voluntarius, necessario ex principio interno procedere debet: non altero, quia actus caritatis, utpote meritorius, liber est, operatio autem instrumenti, quod in actum non ex se transit, sed tantum ex impulsu transeunte causae principalis, libertate caret.

**235.** Eodem modo intelligenda sunt etiam ea, quae *Sent. 1 d. 17 q. 1 a. 1* pariter contra sententiam Magistri dicuntur:

„Cum actus proportionetur potentiae operativae, sicut effectus propriae causae, *impossibile est intelligere, quod actus perfectus in bonitate sit a potentia non perfecta per habitum, sicut etiam calefacere non potest esse ab igne nisi mediante calore.* Et ideo, cum actus caritatis perfectionem quandam habeat ex hoc, quod est meritorius omnibus modis, oportet ponere, caritatem esse habitum creatum in anima.“

Ergo tam parum possibile est, actum caritatis supernaturalem et meritorium procedere a potentia habitu supernaturali destituta, quam possibile est, ignem calefacere sine calore in ipso existente; et ratio est, quia actus potentiae operativae proportionatus esse debet, neque aliquid in effectu esse potest, quod non fuerit in causa proxima.

**236.** In *a. 1 de Virt. in comm.* D. Thomas necessitatem habituum in communi pro operationibus potentiarum rationalium ex triplici fonte derivat. Nimirum eiusmodi habitus requiritur, ut sit uniformitas in agendo, ut operatio perfecta in promptu habeatur et ut operatio perfecta delectabiliter compleatur. Contra hoc *undecimo loco* sibi obicit, nos

eiusmodi habitibus non indigere neque ad naturales operationes neque ad supernaturales; „non ad naturales, quia, si quaelibet natura, etiam sensibilis et insensibilis, potest suam operationem perficere absque habitu, multo fortius hoc poterit rationalis natura; similiter nec ad operationes meritorias, quia has Deus in nobis operatur: Phil. 2, 13: „Qui operatur in nobis et velle et perficere pro bona voluntate.“ Ad quod respondet:

„Dicendum, quod ad utrasque operationes habitu indigemus; ad naturales quidem tribus rationibus superius (in corp.) positis; *ad meritorias autem insuper, ut naturalis potentia elevetur ad id, quod est supra naturam ex habitu infuso. Nec hoc removetur ex hoc, quod Deus in nobis operatur, quia ita agit in nobis, quod et nos agimus; unde habitu indigemus, quo sufficienter agere possimus.*“

Ergo habitus infusus requiritur, ut naturalis potentia elevetur ad id, quod est supra naturam. Neque haec elevatio fieri potest per solum Deum in nobis operantem absque habitu et proinde neque per praedeterminationem physicam supernaturalem. Nam Deus ita nos elevat, ut et nos agamus et non tantum agamur tamquam pura instrumenta. Atqui ut nos sufficienter agere possimus supra vires naturae, indigemus habitu. Ergo operatio supernaturalis et libera sine habitu infuso impossibilis est.

Similiter *Summa theol.* 1 2 q. 68 a. 3 D. Thomas inquirens, „*utrum dona Spiritus sancti sint habitus*“, sibi obicit, hominem a Spiritu sancto agi sicut instrumentum, non esse autem conveniens, ut instrumentum perficiatur per habitum, respondet.

„*Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de instrumento, cuius non est agere, sed solum agi. Tale*

*autem instrumentum non est homo, sed sic agitur a Spiritu sancto, quod etiam agit, inquantum est liberi arbitrii; unde indiget habitu."*

Ergo si homo a Spiritu sancto ageretur per solam praemotionem physicam sine infusione habitus, ageret ut instrumentum tantum, quod libertate caret; proinde actus liber entitative supernaturalis sine habitu infuso impossibilis est.

**237.** Illi theologi, qui docent, actus ad iustificationem praeparantes, qui non ex habitu infuso procedunt, supernaturales esse et ad eos eliciendos voluntatem adiuvari per elevationem quandam transeuntem, tres classes actuum voluntatis distinguunt, scilicet mere naturales, supernaturales procedentes a sola gratia actuali, qui non sunt de condigno meritorii salutis aeternae, denique supernaturales procedentes ex gratia habituali et meritorios de condigno. *Atqui haec tripartitio apud S. Thomam non invenitur, qui constanter docet, ad actus naturales sufficere vires naturales, ad actus autem facultatem naturae excedentes requiri infusionem gratiae et habituum.* Allegemus aliqua testimonia.

a) *De Virt. in comm. a. 10:* „Oportet igitur, puod, sicut prima perfectio hominis, quae est anima rationalis, excedat facultatem materiae corporalis, ita ultima perfectio, ad quam homo potest pervenire, excedat facultatem totius humanae naturae. Et quia unumquodque ordinatur ad finem per operationem aliquam, et ea, quae sunt ad finem, oportet esse aliququaliter fini proportionata, necessarium est, esse aliquas hominis perfectiones, quibus ordinatur ad finem supernaturalem, quae excedant facultatem principiorum naturalium hominis. *Hoc autem esse non potest, nisi supra principia naturalia aliqua supernaturalia operationum principia homini infundantur a Deo . . . Infunditur igitur divini-*

*tus homini ad peragendas actiones ordinatas in finem vitae aeternae primo quidem gratia, per quam habet anima quoddam spirituale esse, et deinde fides, spes et caritas, ut per fidem intellectus illuminetur de aliquibus supernaturalibus cognoscendis, quae se habent in isto ordine sicut principia naturaliter cognita in ordine connaturalium operationum; per spem autem et caritatem acquirit voluntas quandam inclinationem in illud bonum supernaturale, ad quod voluntas humana per naturalem inclinationem non sufficienter ordinatur. Et sicut praeter ista principia naturalia requiruntur habitus virtutum ad perfectionem hominis secundum modum sibi connaturalem, ut supra (art. praec.) dictum est, ita a divina influentia consequitur homo praeter praemissa supernaturalia principia aliquas virtutes infusas, quibus perficitur ad operationes ordinandas in finem vitae aeternae."*

En, quomodo S. Thomas actus supernaturales non procedentes ex habitibus infusis, sed ex sola gratia actuali supernaturali elicitos silentio praetereat!

b) *Sent. 2 d. 26 q. 1 a. 3: „Cum nullius operatio supra facultatem naturae operantis extendatur, oportet, quod si operatio alicuius supra id, quod naturaliter potest, extenditur, etiam natura quodammodo supra seipsam elevetur. Cum igitur actus meritorii facultatem humanae naturae excedant, non possunt isti actus ab homine procedere, quia in eos solis naturalibus homo non potest, nisi quodammodo natura humana etiam altius esset sublimata. Et ideo dicit Dionysius (in c. 2 cael. Hierarch.), quia sicut in rebus naturalibus est, quod illud, quod non habet speciem per generationem adeptam, non potest habere operationes speciei debitas, ita ille, qui non est adeptus divinum esse per spiritualem regenerationem, non potest participare divinas operationes."*

Tota ista argumentatio suo robore destitueretur, si praeter operationes mere naturales et supernaturales ex gratia habituali et habitibus infusis es-

sent operationes supernaturales ex auxilio actuali supernaturali procedentes.

e) *Summa theol.* 1 2 q. 109 a. 5. D. Thomas scribit: „Actus perducetes ad finem oportet esse fini proportionatos. Nullus autem actus excedit proportionem principii activi; et ideo videmus in rebus naturalibus, quod nulla res potest perficere effectum per suam operationem, qui excedat virtutem activam, sed solum potest producere per operationem suam effectum suae virtuti proportionatum. Vita autem aeterna est finis excedens proportionem naturae humanae, ut ex supra dictis patet (q. 5 a. 5); et ideo homo per sua naturalia non potest producere opera meritoria proportionata vitae aeternae, sed ad hoc exigitur altior virtus, quae est virtus gratiae. Et ideo sine gratia homo non potest mereri vitam aeternam; potest tamen facere opera perducuntia ad bonum aliquod homini connaturale, sicut laborare in agro, bibere, manducare et habere amicum et alia huiusmodi.“

Hic S. Thomas iterum inter opera naturalia et opera meritoria, quae fiunt ex infusione gratiae, nulla alia intermedia agnoscit.

d) *Summa theol.* 1 2 q. 114 a. 2 idem repetitur: „Actus cuiuscumque rei non ordinatur divinitus ad aliquid excedens proportionem virtutis, quae est principium actus; hoc enim est ex institutione divinae providentiae, ut nihil agat ultra suam virtutem. Vita autem aeterna est quoddam bonum excedens proportionem naturae creatae, quia etiam excedit cognitionem et desiderium eius secundum illud (1 Cor. 2, 9): Nec oculus vidit nec auris audivit nec in cor hominis ascendit. Et inde est, quod nulla natura creata est sufficiens principium actus meritorii vitae aeternae, nisi superaddatur aliquod supernaturale donum, quod gratia dicitur.“

Notatu autem digna sunt ea, quae in *resp. ad 2* dicuntur. In obiectione enim affirmatur, opera ex solis viribus naturae facta magis meritoria esse quam ea, quae ex gratuitis fiunt. Ratio eius est,

quod opus, quo minus debitum, eo magis meritorium est; minus autem debitum est opus, quod fit ab eo, qui tantum naturalia accepit. Ad quod Aquinas respondet:

„Dicendum, quod homo *sine gratia non potest habere aequale opus operi, quod ex gratia procedit*; quia quanto est perfectius principium actionis, tanto est perfectior actio. Sequeretur autem ratio, supposita aequalitate operationis utrobique.“

Ergo meritum vitae aeternae dependet a perfectione operationis; et ideo opus sine gratia factum non est meritorium, quia caret perfectione proportionata ad praemium. Atqui si sine gratia habituali et habitibus possibile esset opus supernaturale, ex solo auxilio actuali transeunte, illud opus excederet proportionem naturae et in sua entitate aequale esset operi ex habitu infuso procedente. Ergo falsa esset ratio ab Aquinate adducta.

e) Iterum *de Ver. q. 20 a. 2* ait: „Ex parte naturae indiget potentia aliquo superaddito ad operandum, quando scilicet operatio talis est, quae facultatem et conditionem naturae excedit, ut ad Deum quasi sociali amore afficiatur, quasi hereditatis eius consors; unde *ad hanc operationem indiget nostra affectiva potentia habitu caritatis*.“

Ergo nullus actus caritatis supernaturalis possibilis est sine habitu infuso caritatis.

f) *Summa theol. 1 2 q. 62 a. 1* S. Thomas demonstrat necessitatem virtutum theologiarum ex eo, quod beatitudo, ad quam homo destinatus est, naturam humanam excedit:

„Quia huiusmodi beatitudo proportionem humanae naturae excedit, principia naturalia hominis, ex quibus procedit ad bene agendum secundum suam proportionem, non sufficiunt ad ordinandum hominem in beati-



tudinem praedictam; unde oportet, quod superaddantur homini divinitus aliqua principia, per quae ita ordinetur ad beatitudinem supernaturalem, sicut per principia naturalia ordinatur ad finem connaturalem, non tamen absque adiutorio divino; et huiusmodi principia dicuntur virtutes theologicae."

Ratio adducta valet de omnibus actibus entitative supernaturalibus, quia per eos quoque homo intrinsecus ad beatitudinem supernaturalem ordinatur.

## Sectio Secunda.

**S. Thomas docet, actus liberos gratiae infusionem tempore praecedentes et ad eam praeparantes secundum suam entitatem naturales esse.**

**238.** Postquam demonstravimus, iuxta mentem Aquinatis nullum actum entitative supernaturalem esse posse, qui non ex habitu infuso procedat, videndum est, num etiam apertis verbis asserat, actus gratiae et habituum infusionem tempore antecedentes mere naturales esse. Quod tam facili via ostendi potest, ut mirum videatur, quomodo theologi posteriores affirmare potuerint, secundum doctrinam S. Thomae omnem praeparationem ad gratiam habituales fieri ex auxilio gratiae supernaturalis. Quia tamen D. Thomas de natura huius praeparationis non semper eandem doctrinam professus est, sed ab initio plus aequo viribus naturae tribuens paulatim usque ad urgendam absolutam necessitatem auxilii divini interioris progressus est, ideo, ut illa evolutio doctrinae etiam lectori patefiat, in sequentibus singula eius opera secundum ordinem chronologicum perlustrabimus.

## 1. Doctrina Commentarii in libros Sententiarum.

**239.** *Sent. 2 d. 28 q. 1 a. 4* Angelicus quaerit, „*utrum homo possit se praeparare ad gratiam sine aliqua gratia.*“ In corp. art. haec dicit:

„Respondeo dicendum, quod gratia dupliciter potest accipi: vel quodcumque excitativum voluntatis exhibitum homini ab ipsa divina providentia, qua omnibus rebus gratis impendit ex sua bonitate ea, quae ipsis conveniunt, vel aliquod donum habituale, in anima receptum, quod gratis a Deo confertur. Si ergo primo modo accipitur gratia, nulli dubium est, quod homo sine gratia Dei non potest se praeparare ad habendam gratiam gratum facientem. Ut enim in 8 Phys. (text. 20) ostenditur, mutatio voluntatis effici non potest sine aliquo movente per modum excitantis; omne enim motum necesse est ab alio moveri. Nec differt, quidquid sit illud, quod huiusmodi variationis occasionem praebeat, quasi voluntatem excitando, sive sit admonitio hominis vel aegritudo corporis vel aliquid huiusmodi, quae omnia constat divinae providentiae subiecta esse et in bonum electorum ordinari. Unde quidquid illud fuerit, quod hominem excitaverit ad convertendum se, ut gratiam gratum facientem accipiat, gratia gratis data dici potest; et sic sine gratia gratis data homo se ad gratiam non praeparat, etiam si gratia gratis data dicatur ipse actus liberi arbitrii, quo ad gratiam gratum facientem praeparamur. Si autem accipitur gratia pro aliquo munere habituali animae infuso, sic duplex est opinio. Quidam enim dicunt, quod nullus potest se ad gratiam gratum facientem praeparare nisi per aliquod lumen menti infusum, quod est donum gratiae gratis datae. Istud autem non videtur conveniens, quia praeparatio, quae est ad gratiam, non est per actus, qui sint ipsi gratiae aequandi aequalitate proportionis, sicut meritum aequatur praemio. Et ideo non oportet, ut actus, quibus homo se ad gratiam habendam praeparat, sint naturam humanam excedentes. Sicut enim natura humana se habet in potentia materiali ad gratiam, ita actus virtutum naturalium se habent ut dis-

*positiones materiales ad ipsam; unde non exigitur ad hoc, ut homo ad gratiam se praeparet, aliquod aliud lumen gratiae praecedens. Et praeterea secundum hoc esset abire in infinitum, quia illud etiam lumen gratiae gratis datae non datur alicui, nisi qui ad illud recipiendum se praeparavit; alias omnibus daretur, quod non potest intelligi, nisi forte gratia gratis data dicatur naturale lumen rationis, quod pertinet ad bona naturalia et non ad gratuita, nisi large accepta. Si autem praeparatione indiget talis gratia gratis data, tunc redibit quaestio de ista praeparatione, utrum in eam possit homo ex se vel non; et sic vel abiretur in infinitum vel erit devenire ad aliquam gratiam, ad quam homo per se praeparare potest se. Sed non est ratio efficax, quare hoc magis in una gratia sit quam in alia. Et ideo aliis consentiendo dicimus, quod ad gratiam gratum facientem habendam ex solo libero arbitrio se homo potest praeparare; faciendo enim, quod in se est, gratiam a Deo consequitur. Hoc autem solum in nobis est, quod in potestate liberi arbitrii constitutum est."*

Distinguit ergo S. Thomas duplicem gratiam: *una est gratum faciens*, quae est habituale Dei donum in anima receptum, hominem supra naturam elevans; *altera est gratia gratis data*, quia etiam gratis a Deo confertur, non tamen hominem gratum et amabilem facit in ordine ad salutem aeternam. Haec altera non est habituale donum, sed quodcumque excitativum voluntatis ad bonum, quod homini per providentiam divinam confertur. Voluntatem humanam eiusmodi excitatione indigere, ex eo demonstratur, quod volendo immutatur et movetur; omne autem motum necesse est ab alio moveri. Excitatio vero illa fit quibusdam occasionibus externis procuratis, ut admonitione, aegritudine et aliis huiusmodi, vel etiam interna operatione Dei in voluntate, quatenus in ea primos motus excitat, ut prius (p. 1 c. 2) explicatum est. *Patet*

*autem gratiam illam gratis datam non esse entitative supernaturalem.*

Quidam tamen theologi illius temporis putabant, eam gratiam gratis datam, quae mere naturalis sit, non sufficere ad praeparationem ad gratiam gratum facientem; et ideo gratiam gratis datam intellexerunt *quoddam habituale donum naturae superadditum*, quod lumen infusum vocabant. Quam sententiam S. Thomas ut improbabilem reicit propter duas rationes. Prima est, quod *praeparatio ad gratiam gratum facientem non debet fieri actibus supernaturalibus, qui gratiae aequandi sint aequalitate proportionis, sed ad eam sufficiunt actus virtutum naturalium*. Hoc vero inde probatur, quod ipsa substantia animae in ratione causae materialis sufficit ad recipiendam gratiam habitualement; ergo etiam actus virtutum naturalium sunt sufficiens dispositio materialis ad eam accipiendam; proinde superfluum est admittere aliquod lumen infusum. Secunda ratio procedit ex eo, quod in sententia adversariorum vel deberet abiri in infinitum, si illud lumen iterum praerequireret aliam praeparationem, vel dicendum esset, ad illud lumen non requiri aliam praeparationem, sed sufficere ipsam naturalem virtutem; et tunc nulla ratio est, cur dicatur, ad ipsam gratiam gratum facientem requiri praeparationem per aliquod lumen infusum. Ergo dicere oportet *ad gratiam habitualement hominem sufficere solo libero arbitrio, utique moto et excitato a Deo*. Et sic intelligendum est illud axioma frequenter usurpatum: *Homo faciendo, quod est in se, consequitur gratiam, i. e. praeter liberum arbitrium eiusque vires naturales nihil aliud requiritur ad obtinendam gratiam iustificationis, dummodo libe-*

*rum arbitrium per divinae providentiae dispositionem ad bonum volendum excitetur sive exterius sive interius.*

Simul etiam ex hoc textu patet, doctoribus scholasticis temporis illius plane ignotum fuisse auxilium gratiae actualis, quo hominis liberum arbitrium transeunter elevetur ad peragenda opera salutaria disponentia ad gratiae habitualis susceptionem.

In *resp. ad 2 S.* Doctor denuo inculcat, hominem non posse se ad gratiam praeparare sine auxilio divino; ideoque Deum rogandum esse, ut nos convertat; *hoc tamen auxilium posse „esse per multa, quae exterius sunt salutis occasio, et per ipsum actum interiorem, quem Deus in nobis causat“.*

*Ad 4* dicitur, „quod etiam ad fidem habendam aliquis se praeparare potest per id, quod in naturali ratione est; unde dicitur, quod si aliquis in barbaris natus nationibus, quod in se est, faciat, Deus sibi revelabit illud, quod est necessarium ad salutem, vel inspirando vel doctorem mittendo. Unde non oportet, quod habitus fidei praecedat praeparationem ad gratiam gratum facientem.“ Facere, quod in se est, secundum ea, quae in corp. art. continentur, est facere ex solo libero arbitrio sine appositione gratiae supernaturalis, non tamen sine excitatione voluntatis ex parte Dei.

**240.** *Sent. 1 d. 17 q. 1 a. 3* quaeritur, „*utrum caritas detur secundum capacitatem naturalium.*“ In corp. art. dicitur:

„Dicendum, quod, cum Deus habeat se aequaliter ad omnia, oportet, quod diversitas donorum receptorum ab ipso attendatur secundum diversitatem recipientium. Diversitas autem recipientium attenditur, secundum



quod aliquid est magis aptum et paratum ad recipiendum. Sicut autem videmus in formis naturalibus, quod per dispositiones accidentales, sicut calorem et frigus et huiusmodi, materia efficitur magis vel minus disposita ad suscipiendum formam, ita etiam in perfectionibus animae ex ipsis operibus animae anima efficitur habilior vel minus habilis ad consequendum perfectionem suam. Sed tamen differenter se habent operationes animae ad perfectiones infusas vel acquisitas. Acquisitae enim perfectiones sunt in natura ipsius animae in potentia non pure materiali, sed etiam activa, qua aliquid est in causis seminalibus. Sicut patet, quod omnis scientia acquisita est in cognitione primorum principiorum, quae naturaliter nota sunt, sicut in principiis activis, ex quibus concludi potest. Et similiter virtutes morales sunt in ipsa rectitudine rationis et ordine, sicut in quodam principio seminali. Unde Philosophus (7 Eth. c. 5) dicit, esse quasdam virtutes, quae sunt semina virtutum. *Et ideo operationes animae se habent ad perfectiones acquisitas non solum per modum dispositionis, sed sicut principia activa. Perfectiones autem infusae sunt in natura ipsius animae sicut in potentia materiali et nullo modo activa, cum elevent animam supra omnem suam actionem naturalem. Unde operationes animae se habent ad perfectiones infusas solum sicut dispositiones. Dicendum est igitur, quod mensura, secundum quam datur caritas, est capacitas ipsius animae, quae est ex natura simul et dispositione, quae est per conatum operum; et quia secundum eundem conatum magis disponitur natura melior, ideo, qui habet meliora naturalia, dummodo sit par conatus, magis recipiet de perfectionibus infusis: et qui peiora naturalia, quandoque magis recipiet, si adsit maior conatus.*

Ex his ergo manifestum est, *conatum operum*, qui fit ex puris naturalibus, esse dispositionem materialem ad recipiendas perfectiones infusas et mensuram, secundum quam Deus illas largiatur, non tamen esse causam activam earum.

Idem repetitur in responsionibus ad obiectiones.



*Ad 1: „Virtus recipientis non est consideranda secundum naturam tantum, sed etiam secundum dispositionem conatus advenientem naturae.“*

*Ad 3: „Inter naturam et gratiam cadit conatus medius, quasi dispositio.“*

*Ad 4 dicitur, quod in angelis, in quibus nihil est, ex quo conatus naturae retardetur, est diversitas perfectionum infusarum secundum diversitatem naturae tantum.*

**241.** *Sent. 1 d. 17 q. 2 a. 3* docetur, hominem per actus naturales duplici modo se praeparare posse ad accipiendam caritatem, remote vel proxime.

„Sciendum est igitur, quod actus, qui praecedat caritatem, quandoque unus solus disponit ultima dispositione, ut infundatur caritas, . . . quandoque autem unus actus non disponit nisi dispositione remota, et sequens actus magis disponit et sic deinceps, secundum quod ex multis bonis actibus pervenitur ad ultimam dispositionem. . . . Hoc autem ideo contingit, quia homo est dominus sui actus. *Unde potest agere secundum totam virtutem naturae suae vel secundum partem*, quod non contingit in illis, quae agunt ex necessitate naturae; semper enim agunt tota virtute sua. *Quando ergo ita est, quod homo non habens caritatem ex tota virtute bonitatis naturalis sibi indita movetur ad caritatem, tunc unus actus disponit eum ultima dispositione, ut caritas sibi detur.* Quando vero non secundum totam virtutem, sed secundum aliquid eius praeparatur ad caritatem, tunc actus non est sicut dispositio ultima, sed remota, et per plures actus poterit pervenire ad dispositionem ultimam.“

Eadem repetuntur in *resp. ad 4*.

Secundum hunc textum omnis dispositio ad caritatem, sive remota sive ultima, fit secundum virtutem bonitatis *naturalis*, et ideo quoad entitatem naturalis est. Neque hoc pugnat cum iis, quae in art. 1 dicta sunt, scilicet actus ultimo disponentes iam ex habitu infuso procedere; ibi enim notavimus, Angelicum in Commentario in II. Sententia-

rum docere, unum eundemque actum, qui ab initio mere naturalis erat, habitu gratiae informari posse, dummodo continetur.

**242.** *Sent. 1 d. 41 q. 1 a. 2*, ubi S. Doctor de electione divina agit, secundo loco sibi obicit: „Electio praesupponit diversitatem in eis, inter quae est electio. Sed diversitas, quae est in hominibus, ad consecutionem finis est per effectum praedestinationis, idest per gratiam. Ergo videtur, quod electio etiam praedestinationem sequatur secundum rationem.“ Ad quod respondet:

„Dicendum, quod electio divina non praeexigit diversitatem gratiae, quia hoc electionem consequitur, sed *praexigit diversitatem naturae in divina cognitione et facit diversitatem gratiae, sicut dispositio diversitatem naturae facit.*“

Ergo hic Angelicus profitetur, Deum, antequam homines ad gratiam habendam eligat, respicere diversam dispositionem naturae, quae operibus naturalibus fit, ideoque electionem ad gratiam sequi ex diversitate dispositionis naturalis. Notandum tamen, in posterioribus operibus hunc modum loquendi a S. Thoma non approbari, quia etiam ista diversitas dispositionis naturalis effectus praedestinationis et electionis est.

**243.** *Sent. 2 d. 5 q. 2 a. 1* quaeritur, „*utrum angeli indiguerint gratia ad hoc, quod converterentur in Deum*“. In corp. art. prius refutat opinionem quandam aliorum auctorum.

„Respondeo dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod ad conversionem meritoriam exigitur duplex gratia: una gratum faciens, quae informat conversionis actum et meritorium reddit; alia gratis data, a qua elicitur substantia actus, et

quae liberum arbitrium inclinatur ad volendum. *Sed istam gratiam ponere non videtur necessarium, nisi ipsa libertas arbitrii gratia dicatur, quae proculdubio nobis a Deo est, vel aliquae occasiones, quae quandoque dantur hominibus a Deo ad conversionem, ut instructio legis et castigatio ad humilitatem et alia huiusmodi, sine quibus tamen possibile est gratiam consequi; quia si homo facit, quod in se est, Deus dat ei gratiam. Ad hoc autem faciendum non exigitur aliquid aliud; illud enim, ad quod non potest per se liberum arbitrium, non est in homine, ut faciat illud; illud enim in nobis esse dicitur, cuius nos domini sumus. Unde positio ista implicat contradictionem, dum ponit, quod ad faciendum illud, quod in nobis est, liberum arbitrium non sufficit.*"

Textus hic clarissime enuntiat, ad conversionis actum non requiri nisi unam gratiam, quae est habitualis et gratum faciens. Illi doctores, qui admittebant necessitatem alterius gratiae gratis datae, quae voluntatem inclinet ad volendum, sunt absque dubio iidem, qui ponebant, requiri adhuc lumen habituale menti infusum, ut ex comparatione cum 2 d. 28 q. 1 a. 4 (vide n. 239) constat. *Gratia enim actualis entitative supernaturalis eo tempore plane ignota fuisse videtur.* Deinde Angelicus distinguit inter substantiam actus conversionis et modum eius meritorium, qui est ex informatione gratiae habitualis. Ad eliciendam ipsam substantiam actus sufficit solum liberum arbitrium per se; quamvis enim Deus nonnumquam homini ad conversionem quasdam occasiones salutis externas procuret, tamen eae non sunt simpliciter necessariae, quia sine his possibile est gratiam consequi, dummodo ex innata sua libertate faciat, quod est in se. Immo, si praeter liberum arbitrium adhuc aliud requireretur, non esset in homine, ut illud faceret, quia illud non est in nobis, quod ab

altero accipere debemus. Verba S. Doctoris aliquo modo dure sonare videntur, scilicet liberum arbitrium per se solum sufficere ad eliciendum substantiam actus conversionis; attamen puto, ea mitius intelligenda esse, ut non excludatur ipsa operatio Dei in voluntate, qua eam ante deliberationem et consilium rationis movet, ad quodcumque voluerit, ut ipse in altero loco citato 2 d. 28 q. 1 a. 4 satis indicat; secus enim ab haeresi Pelagiana defendi non possent, quam S. Doctor ubique longe reicit.

Deinde pergit:

„Et ideo aliter dicendum est, quod *ad eliciendum actum conversionis sufficit liberum arbitrium, quod se ad habendam gratiam per hunc actum praeparat et disponit*; sed efficacia conversionis ad meritum non potest esse nisi per gratiam; unde unus et et idem motus est conversionis liberi arbitrii, in quo gratia infunditur, qui est dispositio ad gratiam, secundum quod est a libero arbitrio, et meritorius, secundum quod gratia informatur.“

**244.** Actus praecedentes infusionem gratiae entitative naturales esse, etiam ex iis locis patet, quibus dicit, bonam voluntatem praecedentem causari posse aut occasionibus externis aut operatione Dei interna; occasiones enim externae certe actibus entitatem supernaturalem conferre nequeunt.

Ita 4 d. 17 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 2: „Ipsa bona voluntas, quae gratiam gratum facientem praecedit, a Deo nobis provenit, qui gratuita sua voluntate nos ad hoc provocat *vel flagellis vel aliquo auxilio interiori aut exteriori*.“

Et in qc. 1 ad 1: „Potest contingere, quod aliquis, dum est in proposito et intentione peccandi, subito eius voluntas convertatur in Deum, *vel ex aliquo exteriori occasionem accipiens, sicut fuit in Paulo, vel etiam ex aliquo interiori instinctu, quo cor hominis movetur in Deum*.“

**245.** Denique quaeri potest, *quaenam causalitas illis actibus naturalibus praeparatoriis respectu gratiae secundum S. Thomam competat*. Quamvis de hac re non semper clare loquatur, tamen ex iis, quae audivimus, manifestum esse videtur, eam *non esse mere negativam* neque consistere in sola remotione impedimentorum.

Ita 4 d. 17 q. 1 a. 1 qc. 4 ad 3 dicit: „Illud non est intelligendum, quod aliquis ante iustificationem sit sufficienter dignus; alias gratia non esset gratia; sed quia *in ipso est aliqua dispositio ad iustificationem, qua est minus indignus quam alii*“. Haec verba, quamvis per se intelligi possint de dispositione mere negativa, tamen magis indicare videntur, actibus illis hominem non acquirere ius stricte dictum ad gratiam.

Ibidem in a. 2 qc. 3 quaerit, num ille, qui faciat, quod in se est, necessario gratiam iustificationis accipiat. In corp. art. duplicem necessitatem distinguit, unam absolutam, alteram conditionatam ex suppositione divini propositi. Illae formae, quae per vires naturales rerum creatarum producuntur, necessariae sunt necessitate conditionata respectu Dei, scilicet sub conditione, quod res creare voluerit, sed necessariae sunt necessitate absoluta respectu causarum creatarum. „Formae autem, quae non debentur naturae, sicut gratia et virtutes, nihil habent de necessitate absoluta, sed *solum de necessitate ex suppositione divini ordinis*.“ Etiam haec verba solummodo absolutam necessitatem infusionis gratiae negant, nequaquam vero positivam dispositionem excludunt.

Alibi tamen S. Thomas illis actibus praeparatoriis positivam causalitatem, immo *rationem meriti*

*de congruo* adscribit. Ita 2 d. 27 q. 1 a. 4: „Unde donum gratiae nullo modo sub merito cadere potest eius, qui in puris naturalibus et multo minus eius, qui in peccato deprimitur. Sed tamen opera bona ante donum gratiae facta praemio suo sibi proportionato non carent; *causant enim quandam habilitatem ad gratiam* et secum etiam quandam honestatem et iucunditatem et pulchritudinem habent.“ Et ad 4 dicitur: „quod indignum potest sumi dupliciter. Vel negative tantum; et sic Deus dat gratiam indignis, quia his, qui *non sunt sufficienter ad hoc digni*; sed tamen habent aliquam dispositionem ad recipiendum, *ex quo dicuntur quodammodo ex congruo gratiam mereri*; nec ex hoc sequitur, quod sit iniustus, sed liberalis. Vel sumitur contrarie, ut dicantur indigni, qui habent voluntatem resistentem gratiae; et talibus gratiam non infundit.“ Et ad 5: „Actus naturales non possunt merita respectu gratiae dici, sed *dispositiones remotae tantum*.“ Denique in a. 6 dicitur: „Imperfectio actus potest esse... ita, quod actus sit extra genus talis perfectionis, quae meritum causat; et hoc modo dicitur, quod *actibus talibus non meretur quis gratiam sibi ex condigno, sed ex congruo*.“

Ex his autem manifestum est, S. Thomam in primo suo opere multo longius processisse quam *Molinam*, qui actibus mere naturalibus nonnisi rationem dispositionis negativae adscribit, et nihilo minus propter hanc assertionem gravissime a *Thomistis* carpitur, quasi Semipelagianismo latam viam aperuerit.



## 2. Doctrina Qq. disp. de Veritate.

246. Cum quaestiones hae paulo post Commentarium in Sententias compositae sint (1256—1259), mirum non est, quod in iis eadem doctrina de natura actuum ad gratiam praeparantium invenitur.

*De Ver. q. 6 a. 2* dicitur: „*Gratiae causa non potest esse actus humanus per modum meriti, sed dispositio naturalis quaedam, inquantum per actus praeparantur ad gratiae susceptionem.*“

*Q. 6 a. 4*, ubi quaeritur, „*utrum numerus praedestinatorum sit certus*“, secundo loco haec obiectio movetur: „Sicut dispositio naturalium bonorum est praeparatio ad gratiam, ita per gratiam praeparatur ad gloriam. Sed in quocumque est praeparatio sufficiens ex naturalibus bonis, est invenire gratiam. Ergo in quocumque est invenire gratiam, erit invenire gloriam. Sed aliquis non praedestinatus quandoque habet gratiam. Ergo habebit gloriam; ergo erit praedestinatus; ergo aliquis non praedestinatus potest fieri praedestinatus; et sic augebitur numerus praedestinatorum; et ita non erit certus.“ Theologi recentiores omnes negarent maiorem primam huius argumenti, scilicet dispositionem bonorum naturalium esse praeparationem ad gratiam habitualement. At non ita S. Thomas, qui eam potius concedit, ut ex responsione patet:

„Dicendum, quod nulla praeparatio disponit aliquid ad habendam aliquam perfectionem nisi suo tempore, sicut naturalis complexio disponit puerum ad hoc, quod sit fortis vel sapiens, non quidem tempore pueritiae, sed tempore perfectae aetatis. *Tempus autem habendi gratiam est simul cum tempore praeparationis naturae*, unde non potest inter utrumque aliquod impedimen-

tum intercidere; et sic *in quocumque invenitur praeparatio naturae, invenitur et gratia*. Sed tempus habendi gloriam non est simul cum tempore gratiae; unde inter utrumque potest medium impedimentum intercidere; et propter hoc non est necessarium, quod praescitus, qui habet gratiam, sit habiturus gloriam.“

247. Q. 14 a. 11 ad 1 D. Thomas docet, eum, qui ductum rationis naturalis sequitur, ad fidem se praeparare posse, dummodo ne ponat ex parte sua impedimentum.

„Dicendum, quod non sequitur inconveniens posito, quod quilibet teneatur aliquid explicite credere, si in silvis vel inter bruta nutriatur; hoc enim ad divinam providentiam pertinet, ut cuilibet provideat de necessariis ad salutem, dummodo ex parte eius non impediatur. Si enim aliquis taliter nutritus *ductum naturalis rationis* sequeretur in appetitu boni et fuga mali, certissime est tenendum, quod ei Deus vel per internam inspirationem revelaret ea, quae sunt ad credendum necessaria, vel aliquem fidei praeconem ad eum dirigeret, sicut misit Petrum ad Cornelium Act. 10.“

Et idem repetitur ad 2: „Dicendum, quod, quamvis non sit in potestate nostra cognoscere ea, quae sunt fidei, ex nobis ipsis, tamen, *si nos fecerimus, quod in nobis est, ut scilicet ductum naturalis rationis sequamur*, Deus non deficiet nobis ab eo, quod nobis est necessarium.“

248. Q. 24 a. 14 quaeritur, „*utrum liberum arbitrium possit in bonum sine gratia*“. In corp. art. distinguitur duplex bonum: „quoddam, quod est humanae naturae proportionatum, quoddam vero, quod excedit humanae naturae facultatem“. Ad secundum, i. e. „ad bonum, quod est supra naturam humanam constat liberum arbitrium non posse sine gratia, quia cum per huiusmodi homo vitam aeternam meretur, constat, quod sine gratia homo mereri non potest“. Ergo ad bonum excedens

naturam humanam homo indiget gratia habituali. „Illud autem bonum, quod est naturae humanae proportionatum, potest homo per liberum arbitrium explere.“ Talia bona sunt: agros colere, domos aedificare et huiusmodi. Deinde Angelicus pergit:

„Quamvis autem huiusmodi bona homo possit facere sine gratia gratum faciente, *non tamen potest ea facere sine Deo*, cum nulla res possit in naturalem operationem exire nisi virtute divina, quia causa secunda non agit nisi per virtutem causae primae, ut dicitur in l. de Causis (prop. 1). Et hoc verum est tam in naturalibus agentibus quam in voluntariis. Tamen hoc alio modo habet necessitatem in utrisque. Operationis enim naturalis Deus est causa, inquantum dat et conservat id, quod est principium naturalis operationis in re, ex quo de necessitate determinata operatio sequitur, sicut dum conservat gravitatem in terra, quae est principium motus deorsum. Sed voluntas hominis non est determinata ad aliquam unam operationem, sed se habet indifferenter ad multas; et sic quodammodo est in potentia *nisi mota per aliquid activum, vel quod ei exterius repraesentatur, sicut est bonum apprehensum, vel quod in ea interius operatur, sicut est ipse Deus, ut Augustinus dicit in l. de Gratia et libero arbitrio (c. 21), ostendens multipliciter Deum operari in cordibus hominum*. Omnes autem exteriores motus a divina providentia moderantur, secundum quod ipse iudicat aliquem esse excitandum ad bonum his vel illis actionibus. *Unde si gratiam Dei velimus dicere non aliquod habituale donum, sed ipsam misericordiam Dei, per quam interius motum mentis operatur, et exteriora ordinat ad hominis salutem, sic nullum bonum opus potest homo facere sine gratia Dei*. Sed communiter loquentes utuntur nomine gratiae pro aliquo dono habituali iustificante.“

Circa hunc textum notandum est, D. Thomam duplex bonum et duplicem gratiam distinguere. Ad bonum supernaturale, quod conditionem naturae excedit, absoluta necessitate requiritur gratia pro-

prie dicta, quae est donum habituale; ad bonum alterum, quod naturae proportionatum est, liberum arbitrium per se sufficit, quod tamen a Deo adiuvandum est sive externis occasionibus quibusdam ad bonum datis sive per internam operationem Dei in ipsa voluntate, quod adiutorium gratia sensu largiore dici potest. Ad hanc gratiam secundi generis pertinent omnes eae operationes Dei in mente humana, quas Augustinus ad opera salutaria necessarias esse dicit; *ergo gratia actualis, quae ab Augustino docetur, secundum S. Thomam spectata entitate ordinem naturalem non praetergreditur*. Neque Angelicus cum theologis recentioribus opera supernaturalia agnoscit, quae non ex gratia habituali procedant; immo, e contrario motus illos, qui sine gratia habituali quidem, sed tamen per providentiam divinam omnia ad salutem hominis dirigentem peraguntur, inter eas operationes recenset, quae facultatem naturae non excedunt. Ex quibus omnibus sequitur, iuxta doctrinam Aquinatis nihil cadere medium inter opera entitative naturalia et opera supernaturalia de condigno meritoria gloriae; ergo homo actibus entitative naturalibus, ad quos per providentiam Dei sive exterius sive interius movetur, ad gratiam habitualement se disponere potest. Quod sequente articulo etiam explicitis verbis conceditur.

**249. Q. 24 a. 15** quaeritur, „*utrum homo sine gratia possit se ad gratiam praeparare*“. Qui articulus omnino parallelus est cum alio prius allegato, scil. 2 d. 28 q. 1 a. 4. In corp. art. haec dicit:

„Respondeo dicendum, quod quidam dicunt, quod homo non potest se praeparare ad gratiam habendam

*nisi per aliquam gratiam gratis datam. Quod quidem non videtur esse verum, si per gratiam gratis datam intelligant aliquod habituale gratiae donum, duplici ratione. Primo quidem, quia propter hoc ponitur praeparatio ad gratiam necessaria, ut ostendatur aliqualis ratio ex parte nostra, ex qua quibusdam datur gratia gratum faciens, quibusdam non. Si autem nec ipsa praeparatio gratiae sine aliqua gratia habituali esse potest, aut ista gratia datur omnibus, aut non. Si omnibus datur, non videtur aliud esse quam aliquod naturale donum; nam in nullo inveniuntur omnes homines convenire nisi in aliquo naturali; ipsa autem naturalia gratiae dici possunt, inquantum nullis praecedentibus meritis homini a Deo dantur. Si autem non omnibus datur, oportebit iterum ad praeparationem redire et eadem ratione aliquam aliam gratiam ponere, et sic in infinitum; et ita melius est, ut stet in primo. Secundo, quia praeparare se ad gratiam alio modo dicitur facere, quod in se est, sicut est consuetum dici, quod, si homo facit, quod in se est, Deus dat ei gratiam. Hoc autem dicitur in aliquo esse, quod est in potestate eius. Unde si homo per liberum arbitrium non potest se ad gratiam praeparare, facere, quod in se est, non erit praeparare se ad gratiam."*

Ex quibus iterum apparet, tempore S. Thomae aliquos doctores, quos tamen ipse non nominat, putasse, hominem non posse se ex puris naturalibus ad gratiam iustificantem praeparare, sed ad hoc opus esse adiutorio quodam supernaturali. Cum autem, ut iam dictum est, auxilium supernaturale gratiae actualis penitus ignotum fuisse videatur, dixerunt, illud adiutorium esse aliud donum habituale, quod 2 d. 28 q. 1 a. 4 lumen menti infusum vocatur. Et hanc sententiam recte refutat Angelicus prima ratione, quia illud habituale donum aut omnibus hominibus adest, et tunc non videtur aliquid distinctum esse a dono naturae, aut non omnibus datur, sed solum iis, qui ad illud debito modo



se praeparant, et tunc iterum redit quaestio de illa praeparatione, et sic in infinitum procedi debet, nisi sistamus in primo, quod illud donum sit aliquid naturale.

**250.** Secunda ratio ostendit, nihil supernaturale et naturae superadditum requiri posse ex communi adagio: *Facienti, quod est in se, Deus dat gratiam.* Facere enim, quod in se est, opponitur illi, quod est facere ex adiutorio superaddito, et idem est ac facere per liberum arbitrium solum. Si ergo homo per liberum arbitrium non potest se ad gratiam praeparare faciendo, quod est in se, non potest se praeparare et sic falsum est illud vulgare adagium. Ergo homo non indiget alio auxilio supernaturali superaddito, ut se ad gratiam praeparet; indiget tamen illo auxilio, quod etiam ad bonum naturale faciendum necessarium est, ut in art. praec. ostensum est. De hoc adiutorio S. Thomas in sequentibus agit:

*„Si autem per gratiam gratis datam intelligant divinam providentiam, qua misericorditer homo ad bonum dirigitur, sic verum est, quod sine gratia homo non potest se praeparare ad habendum gratiam gratum facientem. Quod quidem patet duplici ratione. Primo, quia impossibile est hominem incipere aliquid de novo, nisi sit aliquid, quod ipsum moveat, sicut patet per Philosophum in 8 Phys., quod motus animalium post quietem necesse est praecedere alios motus, quibus anima excitetur ad agendum. Et sic, cum homo se ad gratiam incipit praeparare, de novo voluntatem suam convertendo ad Deum, oportet, quod ad hoc inducatur aliquibus exterioribus actionibus, utpote exteriori admonitione aut corporali aegritudine aut aliquo huiusmodi, vel aliquo interiori instinctu, secundum quod Deus in mentibus hominum operatur, vel etiam utroque modo. Haec autem omnia ex divina misericordia homini pro-*



*videntur; et sic ex divina misericordia contingit, quod homo se ad gratiam praeparet.* Secundo, quia non qualiscumque motus voluntatis est sufficiens praeparatio ad gratiam, sicut nec qualiscumque dolor sufficit ad remissionem peccati, sed *oportet esse aliquem determinatum modum.* Qui quidem modus homini notus esse non potest, cum ipsum donum gratiae cognitionem hominis excedat; non enim potest sciri modus praeparationis ad formam, nisi forma ipsa cognoscatur. *Quandocumque autem ad aliquid faciendum requiritur aliquis certus modus operationis ignotus operanti, operans indiget gubernante et dirigente."*

Ergo gratia gratis data homini necessaria non est, ut voluntas eius elevetur ad agendum supernaturaliter, sed *ad duo: ut agere incipiat et ut illo determinato modo agat, quem Deus ad infusionem gratiae postulat.* Ut voluntas velle incipiat, indiget vel aliqua re exterius movente vel Deo interius operante vel etiam utroque. Ad hoc demonstrandum provocat ad doctrinam Aristotelis in 8 Phys., non vero ad textum eiusdem multo clariorem in Ethica Eudemica c. 18, cuius eo tempore, quo Qq. de Veritate conscripsit, nondum videtur habuisse notitiam; prima enim vice invenitur *C. g. 3, 89* et deinde in omnibus operibus, ubi de motione voluntatis ex parte Dei agit (*Quodl. 1 a. 7; de Malo q. 6; Rom. 9 lect. 3; 2 Cor. 3 lect. 1; 1 2 q. 9 a. 4; q. 109 a. 2 ad 1*). Ut ergo voluntas ad Deum se convertat, ad primum actum a Deo moveri debet; eam motionem entitative naturalem esse, ex prius dictis manifestum est. Altera ratio pro auxilio Dei petitur ex eo, quod modus praeparationis nobis ignotus est. Ad hoc intelligendum recolantur ea, quae antea dicta sunt, scilicet a Deo non infundi gratiam, nisi conatus voluntatis summus sit; adesse autem sum-

num conatum possibilem, a nobis certo sciri nequit, sed a solo Deo, et ideo Deus rogandus est, ut nos dirigat.

Ex comparatione duorum articulorum 14 et 15 elucet, auxilium illud, quod ad bona naturalia peragenda necessarium est, non esse quoad entitatem distinctum ab eo, quod requiritur ad praeparationem ad gratiam; pro utroque enim S. Thomas postulat, ut a divina providentia ad bonum moveamur sive per res exteriores sive per instinctum internum.

### 3. Doctrina Summae contra Gentiles.

251. In *Summa contra Gentiles* doctrina de gratia paucis capitulis absolvitur, quare mirum non est, quod quaestio, de qua agimus, obiter tantum tangitur.

C. g. 3, 147 dicitur, hominem in assequendo fine ultimo se habere ad Deum sicut instrumentum ad agens principale. „Nullum autem instrumentum secundum virtutem propriae formae potest ad ultimam perducere perfectionem, sed solum secundum virtutem principalis agentis, quamvis *secundum propriam virtutem aliquam dispositionem facere possit ad ultimam perfectionem.*“ Propria autem virtus hominis est illa, quae ei inest secundum suam naturam.

C. g. 3, 149 S. Thomas demonstrat, hominem non posse auxilium gratiae habitualis actibus naturalibus promereri: „Merces proportionatur merito, cum in retributione mercedis aequalitas iustitiae observetur. Effectus autem divini auxilii, qui facultatem naturae excedit, non est proportionatus actibus,

quos homo *ex naturali facultate* producit. Non igitur per huiusmodi actus potest homo praedic-  
tum auxilium mereri.“ Si vero actus praeparatorii  
fierent ex influxu gratiae actualis supernaturalis,  
et proinde supernaturales essent, ratio illa nihil  
valeret.

#### 4. Doctrina Quodl. 1 a. 7 et 8.

**252.** *Quodl. 1 a. 7* quaeritur, „*utrum homo abs-  
que gratia per solam naturalem arbitrii libertatem  
possit se ad gratiam praeparare*“. In corp. art.  
prius notat, in hac quaestione cavendum esse erro-  
rem Pelagii. „Ad errorem Pelagii perti-  
net dicere, quod homo possit se ad  
gratiam praeparare absque auxilio  
divinae gratiae, et est contra Apostolum, qui  
dicit ad Phil. 1, 5: Qui coepit in vobis bonum, ipse  
perficiet.“

„Dicendum est ergo, quod homo indiget auxilio gra-  
tiae non solum ad merendum, sed etiam ad hoc, quod  
se ad gratiam praeparet, aliter tamen et aliter. Nam  
meretur homo per actum virtutis, cum non solum  
bonum agit, sed bene, ad quod requiritur habitus, ut  
dicitur in 2 Eth., et ideo ad merendum requiritur habi-  
tualiter gratia. Sed ad hoc, quod homo praeparet se ad  
habitum consequendum, non indiget alio habitu, quia  
sic esset procedere in infinitum. *Indiget autem divino  
auxilio non solum quantum ad exteriora moventia,  
prout scilicet ex divina providentia procurantur homini  
occasionibus salutis, puta praedicationes, exempla et  
interdum aegritudines et flagella, sed etiam quantum ad  
interiorem motum, prout Deus cor hominis interius  
moveret ad bonum secundum illud Prov. 21: Cor regis in  
manu Dei; quocumque voluerit, vertet illud. Et quod  
hoc necessarium sit, probat Philosophus in quodam cap.  
de Bono Fortunae.*“

Et nunc sequitur illa argumentatio nota Aristotelis, ad primum motum voluntatem prodire ex instinctu superioris agentis, scilicet Dei.

*Ex quibus manifeste apparet, S. Thomam, quo magis profecerit in vita et sapientia, eo magis recessisse a doctrina in libro Sententiarum et de Veritate proposita. Ibi enim dixerat, liberum arbitrium per se sufficere, ut homo se ad gratiam praepararet, et ipsum liberum arbitrium dici posse aliquo sensu gratiam, qua indigemus; hic autem dicit, haeresim Pelagianam esse affirmare, solum liberum arbitrium absque auxilio divinae gratiae sufficere; ibi dixerat, sufficere quodcumque excitativum voluntatis a Deo praeparatum, sive sit occasio exterior, sive motus internus a Deo effectus; hic asserit, non sufficere occasiones salutis externas a Deo procuratas, sed necessarium esse voluntatem a Deo interius moveri. Ergo in posterioribus operibus magis inculcabat gratuitatem gratiae et necessitatem auxilii interni ad praeparandum se ad susceptionem gratiae habitualis. Illa vero gratia, quam postulat, in eo consistit, quod primus motus voluntatis a Deo esse debet. Quamvis autem iste motus primus ex speciali Dei favore datus sit, tamen secundum entitatem mere naturalis est, ut ex art. sequente ad 2 patet, ubi dicitur: „Naturali dilectione, qua Deus super omnia naturaliter diligitur, potest aliquis magis et minus uti; et quando in summo fuerit, tunc est summa praeparatio ad gratiam habendam.“*

## 5. Doctrina Summae theologiae.

**253.** Inde iam via sternitur ad diiudicandam doctrinam Summae theologiae, cuius pars ea, quae

de gratia agit, fere eodem tempore conscripta est quo Quodlibetum primum. In Summa enim theologica etiam *fortius necessitas et gratuitas divinae motionis inculcatur*. Hac motione indiget homo in quolibet statu ad bene agendum (1 2 q. 109 a. 2). In statu naturae integrae poterat homo operari virtute naturae suae bonum sibi connaturale absque superadditione gratuiti doni, licet non absque auxilio Dei moventis (a. 3). Ad hoc, ut homo se praeparet ad susceptionem gratiae habitualis, non oportet praesupponere aliquod aliud donum habituale in anima, quia sic procederetur in infinitum, sed *oportet praesupponi aliquod auxilium gratuitum Dei interius animam moventis*, non solum ex hac generali ratione, quod omnes res creatae a supremo agente in fines suos moveri debent, sed ex speciali ratione, ut actione sua in Deum convertatur, cui cupit adhaerere. Quamvis ea conversio per liberum arbitrium fiat, tamen hoc ad Deum converti non potest nisi *Deo ipsum ad se convertente*; et sic hominis quidem est praeparare animam, sed tamen *hoc non facit sine auxilio Dei moventis et ad se attrahentis* (a. 6 in c. et ad 1 et 4). „*Et ideo, cum dicitur homo facere, quod in se est, dicitur hoc esse in potestate hominis, secundum quod est motus a Deo*“ (ib. ad 2). Ut homo a peccatis resurgat, indiget duplici auxilio, „et quantum ad habituale donum et quantum ad interiorum Dei motionem“ (a. 7). Etiam iustus, ne in peccatum cadat, non opus habet ulteriore dono gratiae habitualis, sed alio modo indiget gratia, ut scilicet a Deo moveatur ad recte agendum (a. 9). Pari modo ad perseverandum in bono non requiritur aliquis alius

habitus infusus, indiget tamen iustus auxilio gratiae, ut a Deo moveatur, dirigatur et protegatur contra tentationum impulsus (*a. 10*).

**254.** Quia ergo S. Thomas in *Summa theologia* tantopere insistit in necessitate motionis divinae internae, quam in primis suis operibus fere neglexerat, *Thomistae* affirmant, eum sententiam suam mutasse et revocasse, adeo ut in *Summa theologia* non solum necessitatem motionis divinae qualiscumque, sed *motionis gratuita* et *supernaturalis* ad quodcumque opus salutare et ad praeparationem ad gratiam habitualement postulet.

Ad hoc respondemus, S. Doctorem re vera sententiam suam mutasse quoad duo:

1. iam non affirmat ad praeparationem ad gratiam sufficere solum liberum arbitrium per se; immo hoc explicite negat; addendum tamen est, eum etiam in *Commentario in II. Sententiarum* et in *Qq. de Ver.* necessitatem alicuius auxilii divini pluries indicasse;

2. iam non affirmat, nihil differre, num voluntas a Deo moveatur per res externas aut per operationem ipsius in voluntate, sed absolutam necessitatem motionis internae statuit.

**255.** Sed sine ulla haesitatione *negamus*, eum *mutasse sententiam suam de natura ipsius motionis divinae et actuum*, quibus homo se ad gratiam suscipiendam praeparat. Scilicet actus illos praeparatorios secundum entitatem suam spectatos mere naturales esse, in prioribus operibus aperte dixerat neque ad hoc negandum et contrarium probandum ulla exegesis artificiosa sufficit (vide e. g. *Billuart*, de gratia diss. 3 a. 7); in *Summa* vero



eum ab hac opinione non recessisse rationes graves non solum suadent, sed etiam convincunt. Etenim

a) in *Quodl. 1*, ubi in *a. 7* non minus necessitatem motionis internae ex parte Dei inculcaverat, in *a. 8* explicitis verbis affirmat, motus praecedentes ipsam iustificationem esse naturales (n. 252). Atqui Quodlibetum istud eodem fere tempore conscriptum est, quo illa pars Summae, in qua de gratia agitur.

b) *Quaestio quoque disputata de Caritate* eodem tempore originem habuit. Atqui in *a. 1* eiusdem S. Doctor dicit, nullum actum supernaturalem voluntatis fieri posse sine habitu infuso (n. 232 s).

c) Immo idem etiam in ipsa *Summa theologia* affirmat 2 2 q. 23 a. 2, ut prius ostendimus (n. 234).

d) Si actus illi praeparatorii supernaturales essent, aut procederent ex praemotione physica supernaturali, qua voluntas transeunter intrinsecus elevatur, aut ex influxu Dei supernaturali simultaneo in ipsos actus. Atqui neutrum cum doctrina S. Thomae concordat, ut ex iis, quae hucusque disputata sunt, sufficientissime constat. Motio enim illa interna, quam Aquinas postulat, in eo est, quod Deus primum actum deliberationem rationis antecedentem dat, ut ex 1 2 q. 109 a. 2 ad 1 patet. Atqui ad hoc, ut primus motus a Deo fiat, neque concursus physicus praevius neque concursus simultaneus requiritur, ut demonstratum est.

e) S. Thomas necessitatem motionis internae affirmat tum ad hoc, ut homo totum bonum connaturale faciat et peccata vitet (1 2 q. 109 a. 2), tum ad hoc, ut homo se ad gratiam habituales praeparet (*a. 6*), quin ullo modo dicat, priorem motionem na-

turalem, alteram vero supernaturalem esse, quod certe fecisset, si inter utramque tale discrimen essentiale esset. Quare si quis contendat, motionem ad bonum connaturale naturalem, motionem vero ad actus infusionem gratiae praecedentes supernaturalem esse, distinctio haec plane arbitraria est, unde recte *Vasquez* ait: „Quod si velis iuxta varias materias, de quibus in his articulis tractat, ipsum interpretari nunc de auxilio Dei moventis, nunc autem de auxilio gratiae moventis, hanc explicationem non ex aliquo verbo S. Thomae, sed ex tuo cerebro depromes ac proinde frivola censi debet“ (in 1 2 disp. 190 c. 3 n. 21).

f) Neque quemquam movere debet, quod Angelicus eam motionem gratuitam et auxilium gratiae appellat. Haec enim denominatio etiam in operibus prioribus occurrit (2 d. 28 q. 1 a. 4 et de Ver. q. 24 a. 15), quamvis ibi clarissime doceat, actus illos praeparatorios entitative naturales esse.

**256.** Supersunt tamen aliquae difficultates solvendae, quae ex doctrina Aquinatis modo exposita exsurgunt.

Nos enim diximus, illam motionem internam, qua iuxta D. Thomam liberum arbitrium indiget, ut se ad iustificationis gratiam praeparet, entitative naturalem esse ideoque ex principio interno inclinationis naturalis in bonum universale et felicitatem fieri. Atqui talem motionem mere naturalem Angelicus semper admisit, etiam in scriptis prioribus, ut evidenter colligi potest ex a. 8 q. 22 de Veritate, ubi modum, quo Deus voluntatem movet, cum ea motionem comparat, quam lapis a generante accipit. *Ergo aut reapse nullum progressum fecit in doc-*

*trina aut postea alium motum internum non mere naturalem docuit.*

Ad hanc difficultatem responsio facilis non est. Duo tamen videntur prorsus certa esse: 1) voluntatem iuxta Angelicum a Deo quoad exercitium moveri non posse nisi ex principio interno; 2) ante infusionem habitus nullum actum supernaturalem esse posse, quia solus habitus infusus principium internum actus vere supernaturalis est. Ratio vero, cur ab initio necessitatem motionis internae pro praeparatione ad iustificationem minus urserit, haec videtur esse, quod eo tempore nondum clare perspexerit, primum actum voluntatis quoad exercitium a solo Deo esse. Quod enim voluntas ad primum actum seipsam movere non possit, sed ex instinctu alicuius causae superioris moveri debeat, constanter ex cap. 18 Ethicae Eudem. Aristotelis probat. Iamvero neque in *libro Sententiarum* neque in *Qq. disp. de Veritate* illius doctrinae Aristotelis mentionem facit; prima enim vice in *c. 89 l. 3 Contra gentiles* occurrit et exinde in omnibus operibus posterioribus. Et ita factum esse videtur, quod D. Thomas ex eo tempore, ubicumque de necessitate alicuius adiutorii divini ad iustificationis exordium tractabat, etiam necessitatem absolutam motionis internae ex parte Dei urgebat.

**257.** Altera difficultas inde petitur, quod ea motio interna, quam nos descripsimus, neque nomen gratiae mereri neque auxilium gratuitum dici posse videtur, quod tamen S. Thomas affirmat (*1 2 q. 109 a. 6*). Nam proprie loquendo in eo tantum consistit, quod Deus voluntati naturalem inclinationem ad bonum indidit; quid autem in hac re gratuiti

cerni potest? Accedit, quod voluntas ex hac motione universali et indeterminata non minus in actum malum quam in bonum prosilire potest, cum solum ex bono per intellectum proposito dependeat, utrum in bonum verum an in bonum apparens voluntas primo actu suo feratur.

Ad hoc respondemus, motum illum internum primum, quo Deus animam ad iustificationis gratiam assequendam disponit, non esse nisi motum, *quo in Deum quaerendum tendat*, eumque hoc sensu a S. Thoma vocari gratuitum, quod ex speciali providentiae dispositione Deus hominem ita dirigit et gubernat, ut ei per intellectum conversio ad Deum tamquam bonum proponatur et voluntas ad hoc bonum prosequendum ex inclinatione naturali per actum indeliberatum excitetur, cum tamen Deus eum etiam alio modo dirigere posset. Ergo non illa motio universalis et indeterminata ad bonum universale, quae ad quemcumque actum liberi arbitrii necessaria est, iam auxilium gratuitum est, sed ille motus primus, quo ad ipsum Deum quaerendum convertitur et attrahitur.

258. Hoc responso iam alia difficultas praeoccupata est. Posset nempe aliquis opinari, iuxta D. Thomam ad omne opus bonum connaturale auxilium Dei gratuitum requiri, quia ipse 1 2 q. 109 a. 2 dicit, hominem in statu naturae corruptae per virtutem naturae suae aliquod bonum particulare et connaturale sine gratia habituali agere posse, sicut aedificare domos, plantare vineas et alia huiusmodi, sed in fine addit, *eum etiam ad eiusmodi opera bona particularia et connaturalia facienda indigere auxilio divino, ut ab ipso moveatur ad bene agendum.*

Distinguendum enim est inter *auxilium Dei moventis et auxilium gratuitum Dei moventis*. Primum necessarium est ad quamlibet volitionem liberam, etiam malam, secundum requiritur ad hoc, ut homo se ad gratiam praeparat, ut explicatum est. Et primo auxilio homo etiam actiones facere potest, quae, quamvis ex suo obiecto bonae sint, tamen hominem ad gratiam non praeparant, qualia sunt opera a D. Thoma nominata, domos aedificare, vineas excolere etc. Tale auxilium non meretur denominationem adiutorii gratuiti, quia per illud homo non ad Deum ut specialem finem obtinendum ordinatur.

**259.** Ulterius dubium contra doctrinam Aquinatis inde exsurgit, quod illi motus interni gratuiti potius gratiae externae quam internae dici debeant. Scilicet motus illi sponte ex natura voluntatis oriuntur, quando ei conversio ad Deum ut bonum per intellectum proponitur; intellectus autem hoc bonum iterum naturali vi proponit, quando ei talia obiecta externa per occasiones, ut concionem, lectionem piorum librorum et alia id genus considerata obiciuntur. Et sic tandem tota gratuitas illarum motionum ad hoc reducitur, quod Deus hominem per providentiam externam sic dirigit et movet, ut talia obiecta vel exterius exhibeantur vel etiam interius per operationem angelorum proponantur. Hoc vero contra expressam doctrinam *S. Augustini* est, qui saepissime inculcat, inaniter forinsecus perstrepere verba, nisi adsit magister interior Christus. *Ergo praeter obiecta externa et inclinationem naturalem adhuc requiritur immediata operatio Dei in anima.*

Verumtamen, quod concordiam inter S. Augustinum et D. Thomam attinet, eam missam facimus, cum haec quaestio non paucis verbis vel aliquibus textibus ex utroque Doctore excerptis et iuxta se positissolvi queat, ut nonnulli putare videntur, sed ingentis laboris opus esset. Supposito tamen, sed non concesso, S. Augustinum revera docuisse, nihil prodesse verba externa, nisi Christus interior animam tangat quodam impulsu physico eidem praeter naturam impresso, dissensus inter utrumque Doctorem manifestus esset, cum D. Thomas talem motionem ut impossibilem et cum natura voluntatis pugnantem reiciat.

Ad aliam vero obiectionem, motum illum ab Aquinate statutum potius gratiam externam dicendam esse, quia ab obiectis exterioris propositis suam specificationem sortitur, respondemus, eum recte gratiam internam dici posse, cum aliquid in ipsa anima sit et a Deo intra voluntatem operante efficiatur, quatenus voluntatem eiusque inclinationem in esse tenet.

**260.** Denique fortasse aliquis obiciat: Nonne haeresim Pelagianam sapit affirmare, hominem actibus entitative naturalibus ad susceptionem gratiae habitualis se disponere posse? Nonne intolerabile est, S. Doctorem in re tam fundamentali, qualis supernaturalitas gratiae actualis est, ex parte adversariorum gratiae stare?

Ad hanc obiectionem respondemus: S. Thomas, saltem quod doctrinam eius in Summa theologica attinet, longe ab haeresi Pelagiana distat neque ullo modo contra dogma catholicum offendit. In hoc enim Pelagius errabat, quod putaret, liberum



arbitrium humanum solum sine auxilio Dei interno valere ad actus salutes et ad merendum regnum caelorum. Contra hunc errorem ecclesia catholica solemneriter definivit, ad omnem actum salutarem absolute necessariam esse gratiam *internam*, qua Deus mentem hominis illustrat voluntatemque ad bonum volendum excitat et inflamat, et ad actus de condigno salutis aeternae meritorios naturam solam sine gratia iustificationis et virtutibus, quas Deus sine meritis nobis infundit, non sufficere. Utrumque autem S. Thomas clare docet: scilicet actus meritorios ex gratia habituali et virtutibus infusis procedere neque hominem ad ipsam gratiam se praeparare posse sine motu interiore a Deo causato. *Illum vero motum internum entitative supernaturalem esse, non est dogma catholicum neque theologicè certum*, ut cordatiores theologi ipsi concedunt; immo neque hoc plane certum est, actus ex habitibus infusis elicitos supernaturales esse (cf. *Schiffini*, Tract. de div. gratia. Herder 1901, p. 227 ss). Itaque ad salvandum dogma catholicum de necessitate et gratuitate gratiae per se sufficit dicere, motus illos, quibus homo se ad gratiam iustificationis disponit, esse *supernaturales largiore sensu*, scilicet non quidem secundum substantiam, sed *secundum modum*, quatenus a Deo nobis dantur ex speciali favore et misericordia, neque liberum arbitrium sine hoc favore quidquam posse in ordine salutis.

## EPILOGUS.

**261.** Postquam doctrinam S. Thomae de operatione, qua Deus ut causa prima et universalis causas secundas tum irrationales tum rationales ad agendum movet, longiore tractatu explicavimus, superest, ut perspicuitatis et facilioris intelligentiae gratia eam succincta oratione exhibeamus, et principium fundamentale, cui innititur, ob oculos ponamus. Inde facile diiudicari poterit, in quibusnam aliae interpretationes sive antiquiores sive recentiores a vera mente Aquinatis aberrant.

### I. Brevis conspectus doctrinae S. Thomae.

**262.** *Deus est quidem prima causa efficiens omnium, sed non unica*, ut quidam philosophi putabant; nam res creatae omnes simul cum esse etiam virtutem causandi a Deo acceperunt. Ideo causae secundae vere agunt et unaquaeque virtute operativa suae naturae conveniente praedita est. „*Sic igitur intelligendum est, Deum operari in rebus, quod tamen ipsae res propriam habeant operationem*“ (1 q. 105 a. 5; cf. de Pot. q. 3 a. 7; C. g. 3, 69).

**263.** *Deus operatur in qualibet re operante quadruplici modo*: a) in quantum ei virtutem agendi dat; b) in quantum virtutem agendi in esse conservat; c) in quantum eam virtutem ad agendum movet et applicat; d) in quantum causa secunda ut instrumento utitur, ut in virtute Dei ad esse agat.

**264.** *A Deo est omnis virtus agendi causarum secundarum vel immediate vel mediate.* Immediate virtutem agendi a Deo habent eae causae, quae non generatione, sed creatione esse acceperunt, ergo substantiae spirituales, corpora caelestia et prima individua corporum inferiorum; mediate autem virtutem agendi a Deo habent eae res inferiores, quae formam substantialem per generationem ab aliis rebus inferioribus acceperunt, cum virtus agendi formam substantialem consequatur.

**265.** *Virtutes rerum corporalium vel potentiae pure naturales sunt principia activa et nullo modo passiva,* quare ad hoc, ut in actum secundum transeant, non indigent causa externa movente per se, sed solum per accidens. Sicut enim corpora gravia ex forma gravitatis sponte deorsum moventur, si impedimentum remotum est, ita etiam virtus calefactiva ignis ex se sufficit ad calefaciendum, dummodo obiectum calefactibile adsit. Ideo res naturales ex seipsis vel ex principiis internis naturaliter inclinantur ad operationes sibi convenientes neque complemento ullo physico interno ex parte causae externae indigent, ut in actu primo proximo constituentur.

**266.** Cum ergo omnis virtus agendi in rebus inferioribus immediate vel mediate a Deo sit resque ex his principiis operativis naturaliter ad agendum inclinatae sint, *Deus totam naturam inferiorem ad operationes naturales movet et inclinat.* Operatio enim naturalis ea est, quae ex principio interno rei naturaliter conveniente procedit, dum e contrario operatio, ad quam res non ex se et interna inclinatione, sed solum ex motione a causa externa ei

transeunter impressa procedit, violenta est. Porro unaquaeque res ab eo movetur, a quo principium sui motus habet. Cum ergo res naturales principia operationis et inclinationes naturales non ipsae sibi dederint, ab eo moveri dicuntur, a quo haec principia interna acceperunt. Proinde, cum omnes virtutes agendi et omnia principia operationum rebus naturalibus a Deo insint, ideo a Deo eo modo ad operandum moventur, quo corpora gravia et levia deorsum vel sursum a generante moveri dicuntur.

**267.** *Quia igitur Deus res naturales ita ad agendum movet, ut ex seipsis, sponte et ex interna inclinatione naturae suae in operationes proprias prodeant, ideo s. Scriptura dicit, eum omnia suaviter disponere.* Si enim Deus res ita ad agendum moveret, ut eas ad singulas operationes impetu quodam non ad earum naturam pertinente impelleret, tota operatio naturae violenta esset. Nunc autem Deus eas movet et inclinatur, ut ex seipsis et sponte vadant et non tantum ducantur vel dirigantur, et Deo moventi ex seipsis per principia naturalia cooperentur; et sic earum operatio prompte et facilis est (l. 1 c. 1).

**268.** Deus rebus naturalibus non tantum virtutem agendi, i. e. principia interna operativa confert, sed *eas etiam ad agendum movet et applicat.* Haec autem applicatio non immediate a Deo fit per praemotionem physicam, sed mediantibus causis creatis, et varia est pro varietate causarum naturalium. Causae enim, quae iam ex seipsis sufficienter per principia activa ad agendum inclinata sunt, applicantur per accidens vel remotione impedi-  
menti vel approximatione materiae et obiecti;

causae autem, quae ex se non sufficiunt ad operationes, nisi prius a rebus aliis motae sint, ut e. g. potentiae sensitivae, moventur et applicantur per se a causis externis. Cum tamen omnis applicatio, qualiscumque sit, a causis creatis fieri non possit, nisi quatenus in virtute Dei agunt, ideo Deus recte causa prima et principalis, non vero proxima et immediata, omnis applicationis dicitur (l. 1 c. 2).

**269.** *Causae secundae agunt ut instrumenta mota a Deo et in virtute eius, quae virtus ipse Deus est.* Nam causae secundae ad effectum suum operari non possunt, nisi quatenus moventur a Deo, qui est primus motor immobilis. Atqui causa, quae ab altiore causa ad agendum movetur, est instrumentalis. Ergo causae secundae sunt instrumenta a Deo mota. Quando autem plures causae ordinatae ad eundem effectum producendum agunt, infima eum producit immediatione suppositi et mediatione virtutis, suprema vero mediatione suppositi et immediatione virtutis. Ideo Deus cum causis creatis ad eorum effectus ita concurrit, ut tamquam suppositum agens in eos mediate tantum influat; virtus autem eius, qua influit, est immediatissima, quia a nulla alia virtute altiore dependet. Porro virtus Dei, in qua creaturae agunt, non est aliqua virtus participata et ipsis impressa per modum praemotions physicae, sed virtus Dei increata, per quam instrumentis suis esse dat et conservat.

*Porro causae secundae agunt in virtute Dei ad esse, qui est effectus proprius Dei.* In quolibet enim effectu, qui a causa instrumentali sub motione principalis producitur, aliud est, quod virtuti propriae

instrumenti, et aliud, quod virtuti causae principalis respondet, sicut in scamno producto incisio ligni a serra, forma vero artificialis ab arte fabri est. Ita etiam in effectibus naturalibus, qui a causis secundis per virtutem Dei moventis fiunt, eorum esse specificum et individuale effectus proprius causarum creatarum est, esse vero commune et universale effectus proprius Dei primi et universalis motoris est. Causae enim secundae nulli effectui esse simpliciter dare possunt, cum ad omnem effectiorem aliquod subiectum iam existens praesupponant et solum ex ente hoc ens illud facere possint; Deus autem virtute sua infinita creativa etiam subiectum praesuppositum ex nihilo sui et subiecti producit et sic ipsum esse effectus simpliciter causat. Quamvis autem causae secundae ipsum esse qua tale dare non possint, tamen recte dicuntur agere ad esse in virtute Dei, quia terminus, quem producunt, est totum compositum, quod proprie et per se est (l. 1 c. 3).

**270.** *Virtus illa instrumentalis, habens esse intentionale tantum et incompletum, quae a Deo in re naturali fit, ut actualiter ad esse agat, neque immediate a Deo rebus imprimatur per modum praemotionalis physicae neque esse physicum distinctum a virtute rei naturalis habet, sed solummodo quaedam denominatio externa est, qua causa secunda per actualement coniunctionem cum virtute Dei increata potens dicitur, ut effectui suo esse det. (l. 1 c. 4.)*

**271.** *Principia, quae Angelicus de operatione Dei in rebus naturalibus operantibus statuit, etiam ad operationes intellectus creati applicat. Movetur*



enim intellectus immediate a Deo quoad exercitium eo, quod ei virtutem intelligendi et appetitum naturalem ad verum cognoscendum confert (l. 2 c. 1). Et quamvis intellectus a voluntate ad agendum applicari possit, tamen eius primus actus, qui operationem voluntatis praecedat, a solo Deo ut datore ipsius potentiae intellectivae est (ib. c. 2). Postremo etiam eatenus intellectus a Deo moveri dicendus est, quatenus tota evolutio intellectualis a divina providentia dirigitur et regulatur (ib. c. 3).

**272.** *Denique quod voluntatem creatam attinet, haec a Deo moveri non potest extrinsecus per motionem ei transcuntem impressam, sed solum intrinsecus.* De essentia enim actus voluntarii est, ut a principio interno procedat, sicut et motus naturalis. Quamvis autem res naturalis a causa externa etiam violenter moveri possit, voluntas tamen a nulla causa, neque a Deo, per impetum ei transeuntem collatum ad volendum impelli potest.

*Movet igitur Deus voluntatem simili modo ac res naturales, imprimendo ei inclinationem permanentem et naturalem et a voluntate inseparabilem, qua veluti pondere quodam ad obiectum suum fertur.* Obiectum autem, quod voluntas naturaliter appetit, non est hoc vel illud bonum in particulari, sed bonum universale, vel, quod idem est, bonum perfectum et beatitudo in communi. Et quia natura etiam voluntatis fundamentum est, ideo appetitus naturalis boni perfecti est fundamentum, radix et principium omnis motus voluntarii; et sine hac motione universali a Deo accepta voluntas nihil velle potest, quia omne, quod vult, non vult nisi quatenus ad beatitudinem ut finem

ultimum conducit. In hoc ergo motio, quam Deus voluntati dat, cum ea, quam rebus naturalibus confert, convenit, quod utraque naturalis et stabilis est et semel collata tamdiu durat, quamdiu ipsa res mobilis in esse perseverat; differt autem in eo, quod inclinatio, quae rebus naturalibus inest, ad aliquid determinatum fertur, inclinatio vero, quae voluntati ex sua natura competit, nonnisi in obiectum universale et indeterminatum tendit. Et inde est, quod res naturales necessario agunt, cum ex ipsa natura a Deo data ad unum particulare determinantur, voluntas autem libera est, cum consilio rationis seipsam determinare possit ad bonum particulare hoc prae illo eligendum.

**273.** *Inde etiam facillime explicari potest, cur voluntas, quamvis a solo Deo ut principio externo quoad exercitium moveatur, nihilominus a vero bono appetendo deficere ac peccare possit, quin tamen Deus ullo modo causa peccati sit. A Deo enim habet, ut in quolibet actu, sive moraliter bonus sive malus sit, obiectum non appetat nisi sub ratione boni communis, ex eius libera determinatione autem provenit, quod beatitudinem naturaliter appetitam in hoc vel illo bono particulari constituat. Et sic actus peccati a Deo habet rectitudinem naturalem, a voluntate libera perversitatem moralem (l. 3 p. 1 c. 1).*

**274.** Quamvis motio divina voluntati non auferat potestatem seipsam libere movendi et determinandi, tamen voluntas non ad omnes actus seipsam movere potest. Ad hoc enim, ut voluntas seipsam moveat, praesupponitur, ut finem iam actualiter velit, cum libertas eligendi locum non habeat

nisi circa ea, quae ad finem sunt. Unde sequitur, ad primum actum, quo finis appetitur, voluntatem seipsam movere non posse, quia secus illam primam volitionem finis iterum aliam praecedere oporteret, et sic processus in infinitum haberetur, quod repugnat. *Ergo ad primum actum voluntas ex instinctu causae externae prodire debet. Haec autem causa non potest esse nisi Deus.* Movet autem Deus voluntatem ad primum actum non per impulsum physicum ei superadditum, cum hoc naturae voluntatis repugnet, sed mediante ipsa inclinatione naturali in bonum ei in creatione indita eo modo, quo generans grave movet deorsum. Quando enim voluntati aliqua ratio boni per intellectum proponitur, haec, antequam de hoc bono appetendo vel non appetendo deliberare incipiat, ex ipso pondere naturalis inclinationis in illud fertur; ideoque hic actus primus non liber, sed necessarius, non tam voluntarius quam naturalis dicendus est (l. 3 p. 1 c. 2).

**275.** Licet Deus voluntatem in ordine naturae non moveat nisi ad bonum universale, dando ei inclinationem naturalem in bonum et beatitudinem in communi, eaque mediante determinando ad primam volitionem finis, tamen *haec motio divina tantae efficaciae est, ut Deus voluntatem pro suo lubitu immutare et ad quodcumque bonum, quod ipsi placuerit, infallibiliter movere possit, quin tamen libertatem arbitrii ullo modo pessumdet.* Voluntas enim Dei agens fortissimum est; unde non solum ea fiunt, quae fieri vult, sed etiam eo modo, quo ea fieri vult, ut scilicet contingentia contingenter, necessaria necessario eveniant. Ut autem

tali modo, quem statuit, eveniant, praeparat causas proportionatas; ad effectus contingentes adaptat causas contingentes et defectibiles, ex quibus effectus contingenter eveniunt; ad eos autem, quos vult necessario fieri, praeparat causas necessarias et indefectibiles. Si ergo Deus efficaci voluntate decernit aliquem actum liberum futurum, e. g. conversionem Petri, huic actui praeparat et disponit causas, ex quibus actus ille certissime et nihilominus contingenter fiet. Ut autem actus contingenter fiat, necesse est eum procedere ex causa contingente, quae non ad unum tantummodo effectum determinata est, sed ex qua actus sequi et non sequi possit (l. 3 p. 1 c. 4).

**276.** Sed quomodo voluntas divina effectum a se efficaciter intentum infallibiliter obtinere potest, si ei non praeparat nisi causas, quae ex se defectibiles sunt ideoque effectum ex sua interna virtute non infallibiliter producant?

Ad hanc difficultatem solvendam recurrendum est ad principia illa, quae D. Thomas de infallibilitate praescientiae divinae actuum futurorum contingentium statuit. Ut enim Deus aliquem effectum a se intentum infallibiliter obtinere possit, necesse est, eum certe scire, media, quae ad illum effectum operantur, non defectura esse. Media vero, quae ad effectum obtinendum adhibentur, aut talia sunt, ut ex sua natura actualem defectum excludant causamque operantem infallibiliter ad unum determinant, aut talia, ut effectum quidem certo producant, ita tamen, ut actualis defectus causae ex vi mediorum non excludatur. In primo casu Deus actus futuros iam ex natura mediorum et ex de-

creto voluntatis suae ea adhibendi infallibiliter praescire potest, minime vero in altero casu.

*Iamvero S. Thomas expressis verbis fatetur, Deum ex decretis voluntatis suae solis tamquam adaequata ratione actus futuros liberos nequaquam certe praescire posse; praescientiam Dei infallibilem quidem esse, ita ut fieri non possit, ut Deus sciat, hunc cursurum et iste deficiat a cursu; istam tamen infallibilitatem non esse ex causalitate Dei, i. e. ex decretis voluntatis divinae, sed petendam esse ex ipso obiecto scientiae, inquantum in seipso et non ex causalitate divina determinatum et certum est. Ideo autem obiectum scientiae divinae, quamvis in se contingens sit, esse certum et determinatum habet, quia intellectui Dei ab aeterno praesentialiter adest secundum esse actuale, quod habet, dum in se est.*

Sicut autem Deus infallibilem scientiam omnium actuum liberorum habet, qui aliquando in quacumque temporis mensura fiunt, ita etiam *certissime eos actus liberos cognoscit, qui numquam reapserunt, sed tamen sub quibusdam conditionibus forent*. Et sicut in Deo prima scientia infallibilitatem suam non haurit ex decretis voluntatis suae, quibus voluntatem humanam infallibiliter ad unum determinare statuit, ita et altera scientia independentem ab omnibus decretis voluntatis Deo inest.

Et sic explicari potest, quomodo Deus liberum arbitrium hominis infallibiliter movere possit, quin eam physice ad unum determinet. Cum enim Deus infinite multis modis tum per occasiones externas tum per operationes internas voluntatem movere possit, simulque ab aeterno infallibiliter praesciat,

quibus motionibus voluntas ex innata libertate consensum praebitura et quibus eum denegatura sit, certe ei numquam deerunt modi et viae, quibus, si ipsi placuerit, cor hominis infallibiliter ad se convertere possit (l. 3 p. 1 c. 3).

**277.** Sicut Deus voluntatem in ordine naturae movere non potest nisi dando ei principium internum inclinationis naturalis in bonum universale et beatitudinem, ita *eam etiam in ordine supernaturali non movet nisi infundendo principia interna, ex quibus sponte et ex se inclinetur in bonum vitae aeternae*. Hoc tamen interest inter principium internum naturale et principia infusa supernaturalia, quod prius non dat inclinationem nisi in bonum universale, haec vero voluntatem inclinant ad bonum speciale, scilicet divinum; primum unum tantum est et inseparabiliter coniunctum cum natura voluntatis, principia autem interna, ex quibus actus supernaturales procedunt, plura sunt, voluntati ex speciali favore Dei superadduntur et per peccatum amitti possunt; inclinatio naturalis fundamentum, radix et principium activum omnium actuum voluntatis est, etiam eorum, qui moraliter mali sunt, inclinationes supernaturales autem non influunt nisi in actus bonos et meritorios vitae aeternae. Ceterum ratio movendi ex parte Dei eadem est in utroque casu. Sicut enim Deus in ordine naturae voluntatem ad actum primum, quo finem appetit, non movet per aliquem impulsus transeunter eidem collatum, sed ex ipso principio activo inclinationis naturalis ad bonum universale, ita etiam in ordine supernaturali voluntatem ad primum actum supernaturalem, qui



voluntatis deliberationem et rationis consilium praecedat, movet non per praedeterminationem physicam voluntati et habitui infuso superadditam, sed per solam inclinationem, quam habitus ei confert. Et ideo, sicut ignis per formam levitatis sibi inhaerentem naturaliter sursum fertur sine ulla vi externa, ita etiam iustus ex inclinatione habitus quasi pondere quodam naturaliter fertur in primum actum bonum. Et sicut ignis sursum movetur a generante, a quo formam levitatis accepit, ita etiam iustus ad primum actum indeliberatum movetur a solo datore habitus. Ad eos autem actus, qui primum sequuntur, voluntas pariter ex inclinatione habitus movetur, sed libere, quia habitus voluntatem non ita perfecte ad unum determinat, ut contra eius inclinationem agere non possit (l. 3 p. 2 c. 1).

**278.** Inter actus illos, quibus homo se ad gratiam habitualement disponit, alii sunt simul cum infusione gratiae, alii eam tempore antecedunt. *Actus primi generis supernaturales sunt et ex ipso habitu gratiae ut principio elicitive procedunt; actus alterius generis entitative naturales sunt.* Repugnat enim secundum principia S. Thomae, actum voluntatis non procedere ex principio interno; quare si Spiritus sanctus aliquem hominem ad actum supernaturalem movere vellet, quin ei principium internum illius motus vel habitum infunderet, eumque solum extrinsecus per motionem supernaturalem transeunter ad agendum impelleret, actus ille voluntarius non esset. Et ideo secundum principia S. Doctoris actus praeparatorii, qui ad gratiam accipiendam remote disponunt, spectata

entitate, naturales, spectato vero modo, quo fiunt, supernaturales dici possunt, quia homo ad eos non movetur nisi ex misericordia et speciali favore Dei (l. 3 p. 2 c. 2 a. 1 et 2).

## II. Principium fundamentale doctrinae S. Thomae.

**279.** Cum Stagirite Aquinas Deum considerat ut primum movens immobile, a quo omnia non tantum esse suum habent, sed etiam ad suas operationes et fines moventur et diriguntur modo suavi et eorum naturis conveniente, cum eas non vi extrinsecus illata moveat, sed illa operatione, qua interius in ipsis operatur dando illis et conservando esse, quod est intimum, et cum esse etiam formas naturales, quae sunt principia interna motuum et operationum. Hinc iam apparet, quodnam sit principium fundamentale, cui tota doctrina S. Thomae de operatione Dei in creaturis operantibus innititur. Quod principium in se manifestum et rationi quam maxime congruum ab ipso compluribus in locis enuntiatur hac formula exprimi potest: *Deus movet omnia secundum modum et conditionem eorum.* Hoc axioma duo affirmantur: 1. *Deus movet omnes res;* 2. *haec motio fit secundum modum et conditionem rerum;* quorum primo concursus simultaneus *Molinistarum*, altero praemotio physica *Thomistarum* excluditur.

**280.** Secundum doctrinam D. Thomae Deus omnes causas secundas vero et proprio sensu ad agendum movet, sicut causa principalis instrumentum movet. Ad hoc autem, ut aliqua causa aliam sensu proprio movere dici possit, non sufficit, ut quo-

cumque modo in effectum eius influat, sed requiritur, ut actione physica in ipsam causam agat eique principium motus communicet, quo de potentia in actum reducitur. Sic qui navem trahit, eam vere movet; qui autem navem simul cum alio trahit, nequaquam alium contrahentem movet, quia ei nullum principium motus confert. *Inde apparet, theoriam concursus simultanei a mente Doctoris Angelici prorsus alienam esse. Iuxta Molinam* enim eiusque sequaces concursus, quo Deus in operationes causarum creatarum influit, non consistit in collatione principii motus vel in actione, quo Deus eas de potentia in actum reducit, sed in immediata productione eiusdem effectus, quem etiam causae illae producunt; quare in hac sententia Deus non ut movens ipsas causas creatas, sed potius ut immediate comproductivus effectuum earum apparet. Jamvero secundum doctrinam D. Thomae saepe expressis verbis pronuntiatam plane impossibile est, eundem numero effectum a pluribus causis ordinate agentibus immediatione suppositi attingi, quia ad unum operatum terminatur una operatio, quae exit ab uno operante (*1 d. 12 q. 1 a. 3 ad 4; d. 37 q. 1 a. 1 ad 4; 1 q. 52 a. 3; C. g. 2, 57; 3, 70; de Pot. q. 3 a. 7 et 16 ad 8; C. err. Graec. c. 23*).

**281.** Motio Dei, qua causas secundas ad agendum movet easque de potentia in actum reducit, conditioni harum causarum accommodata est, in quo suavitas huius motionis apparet. Ad providentiam enim divinam non pertinet, ut D. Thomas *1 2 q. 10 a. 4* ait, naturas rerum corrumpere, sed servare. Unde cum natura causarum exigit, ut a causis na-

turalibus operationes et motus naturales, a causis autem voluntariis operationes voluntariae procedant, Deus eas ita movet, ut tum naturalitas tum voluntarietas motuum non tollatur, sed servetur. Ad utrumque autem motum, scilicet naturalem et voluntarium, essentialiter requiritur, ut ex principio interno causae agentis procedat. Tunc solum aliquid ex principio interno movetur, cum principium, ex quo movetur, ad eius naturam pertineat; e contrario causa, quae in actum non transit ex principio sibi naturaliter indito, sed solum per impulsum causae externae, non agit ex se et naturaliter. Quia igitur Deus causas naturales et voluntarias secundum exigentiam et conditionem earum movet, eius motio in eo consistit, quod eis principia activa interna et permanentia ad naturam pertinentia imprimit, ex quibus sponte et intrinsecus ad operationes sibi convenientes inclinantur. Unde motio, quam Deus ut primus motor in causas secundas exercet, ut eas de potentia in actum reducat, toto caelo differt a praemotione physica *Thomistarum*. Haec enim non pertinet ad naturam causarum creatarum, sed ei superadditur, unde et operationes vel motus ex ea procedentes nullo modo naturales dici possunt; imo necessitate talis praemotionis admissa operationes omnes rerum creatarum vero sensu miraculosae dicendae essent, cum omne id, quod facultatem et potentiam totius naturae transcendit et solo interventu divinae omnipotentiae fieri potest, miraculum sit. Inde apparet, fundamentalem errorem *Thomistarum* ex eo originem ducere, quod doctrinam Aquinatis de motu naturali et voluntario in infinitis fere locis

clarissime propositam vel non perspexerint vel totaliter neglexerint. Ad errorem istum ideo adacti sunt, quia putabant, applicationem causarum secundarum ad agendum, de qua Angelicus de Pot. q. 3 a. 7, C. g. 3, 67 et 1 q. 105 a. 5 loquitur, immediata actione Dei in causas secundas et collatione cuiusdam impetus physici transeuntis consistere, cum tamen ex ipsis illis locis manifeste appareat, istam applicationem plerumque fieri vel per remotionem impedimentorum vel per appositionem materiae vel per praesentiam obiecti, et ab ipsis causis secundis in virtute Dei agentibus peragi. *Quare a doctrina Angelici nihil magis alienum est quam praemotio physica, quae naturalitatem omnium operationum causarum inferiorum funditus tollit et cum natura motus voluntarii et liberi metaphysice pugnat.* Ideo recte cl. Pagagni (op. cit. p. 14) dicit: „Necessitas motionis specialis (i. e. praemotionis physicae) ad quamcumque singularem actionem praeter primam motionem generalem et naturalem . . . non est doctrina S. Thomae. Si doctrina S. Doctoris secundum istam opinionem explicatur, quandam speciem duritiei et repugnantiae assummit, quae ei naturalis non est et non paucos animos ab ea alienos reddit; conceptus eius alterantur et falsificantur.“

282. Inde et aliud ingens discrimen inter genuinam doctrinam D. Thomae et theologorum recentiorum manifestum fit. Hi enim, sive scholae *Thomistarum* sive placitis *Molinae* adstipulentur, uno ore omnes docent, ad quamlibet actionem causarum secundarum novum concursum ex parte Dei postulari neque causam creatam, etiamsi perfec-

tam et completam virtutem agendi a Deo acceptam habeat, quidquam operari posse, nisi Deus nova et immediata actione vel eius virtutem agendi per praemotionem physicam ad actu agendum compleat, vel saltem simul cum virtute causae creatae virtute sua increata effectum producat. Secundum hos theologos concursus Dei est actio distincta ab ea, qua ab initio res omnes ex nihilo creavit et perpetuo in esse conservat. Secundum S. Thomam vero Deus cum operationibus causarum secundarum non concurrit actione distincta ab ea, qua eis naturam simul cum principiis activis dat et conservat. Ideo motio Dei, qua eas ad agendum movet, ex se perennis et stabilis est et semel collata non ad unam tantum, sed ad omnes actiones naturales et voluntarias sufficit, sicut lapis ex una eademque forma gravitatis, quam a generante accepit, non semel tantum, sed saepius deorsum cadere potest. *Hinc sequitur, Aquinatem necessitatem concursus immediati specialis negare, quam theologi recentiores certam vel etiam fidei proximam declarant et contra Durandum strenue defendunt.* Num autem concursus specialis et immediatus sine errore negari non possit, est quaestio, quam hic exactius examinare opportunum non est. Hoc unum tantum animadvertere sufficiat, argumenta, quae pro necessitate concursus immediati et specialis ex S. Scriptura et operibus S. Patrum a theologis afferri solent, non tam valida esse, ut ex se solis solidam certitudinem gignant; illud vero argumentum, quod ex unanimi consensu theologorum petitur, iam propter contrariam doctrinam S. Thomae multum roboris amittit.



# INDEX LOCORUM S. THOMAE

(Numeri crassiores indicant textus expositos  
vel maioris momenti)

Summa theol.		Pag.
I.		
2, 3	76	65, 3 <b>112</b>
13, 5 ad 1	89	79, 4 <b>152</b> s.
14, 5	259	82, 1 180
14, 8 ad 1	260	82, 4 159, 189, 244
14, 9	259	82, 4 ad 3 <b>160</b> s.
14, 11	256	83, 1 252
14, 13	16	83, 1 ad 3 <b>203</b> s.
14, 13 ad 1	<b>277</b> s.	84, 5 155
19, 3 ad 5	<b>224</b> s.	88, 3 ad 1, 2 155
19, 8	318	92, 1 ad 3 <b>282</b>
19, 12 ad 3	232	103, 1 ad 3 <b>47</b>
22, 2 ad 1	309	103, 6 169
22, 2 ad 4	232	103, 8 <b>49</b>
23, 5	287	105, 3 <b>141</b> ss.
23, 5 ad 1	286	105, 3 ad 1 <b>144</b> s.
23, 7	309	105, 3 ad 2 <b>143</b> s.
45, 5	85, 109, 112, 117, 118	105, 4- <b>178</b> s., 188, 191
45, 8	120	105, 4 ad 1, 2, 3 <b>182</b> ss.
52, 3	<b>96</b> , 414	105, 5 13, 37, 66, <b>77</b> , 81, <b>103</b> , 143, 171, 181, 221, 401, 416
57, 2	256	117, 1 ad 1 155
57, 3	16	
57, 4	256	I, II.
60, 1 ad 2, 3	219	1, 2 <b>54</b> , 162, 232
60, 2	219	1, 6 180
63, 7 ad 2	<b>283</b>	6, 1 <b>237</b>

	Pag.		Pag.
6, 1 ad 3	<b>204</b>	109, 1	139, <b>165</b> ss., 221
6, 2	<b>238</b>	109, 1 ad 2	155
9, 1	188, 197, <b>242</b> ss.	109, 2	392, 394, 397
9, 3	13, 216, <b>244</b> s., 252, 291, 298	109, 2 ad 1	214, 252, 388, 394
9, 3 ad 1	<b>246</b>	109, 3	392
9, 4	13, 199, 216, <b>246</b> ss., 292, 298, 305, 335, 388	109, 5	<b>368</b>
9, 5	247	109, 6	392, 394, 396
9, 6	<b>184</b> ss., 214, 216, 247 s., 292, 298, 302	109, 6 ad 1, 2, 4	392
9, 6 ad 3	14, <b>186</b> ss., 216, 299, 331	109, 7	392
10, 1	180, 194	109, 9	<b>285, 338</b> s., 392
10, 4	214, <b>300</b> ss., 414	109, 10	393
10, 4 ad 3	292 s., <b>300</b> s.	110, 2	<b>48, 328, 333</b>
12, 5 c. et ad 3	61	110, 4 ad 1	330
13, 1	133 s.	111, 2 c. et ad 4	330
13, 2 ad 3	61	112, 2	343
15, 2	<b>229</b>	112, 2 ad 1, 2	<b>344</b> s.
17, 2 ad 3	61	112, 3	293
17, 5 ad 3	305	113, 2	<b>345</b>
20, 1	134	113, 6	<b>346</b>
21, 4 ad 2	<b>210</b>	113, 7 c. et ad 4	<b>347</b>
24, 1	134	113, 8 c. et ad 2	<b>348</b> s.
56, 4 c. et ad 1	134	114, 2	344, <b>368</b>
59, 4 ad 2	133 s.	114, 2 ad 2	<b>368</b> s.
60, 1	133		
61, 2	133 s.		
62, 1	<b>369</b> s.		
68, 3 ad 2	<b>210, 365</b> s.		
80, 1	<b>215</b> s.		
80, 1 ad 3	<b>217</b>		
93, 5	<b>52</b> ss.		

## II, II.

23, 2	<b>362</b> ss., 394
24, 11	293
95, 1	276
164, 1 ad 4	<b>286</b>
165, 1 ad 2	<b>282</b>
172, 1	16

## III.

19, 1	85, 109, <b>128</b> s.
62, 4 ad 1	131

## Comm. in II. Sentent.

	I.	Pag.
8, 3 a. 1	76	
12, 1 a. 3 ad 4	93, 127, 414	
17, 1 a. 1	364	
17, 1 a. 3	374 s.	
17, 1 a. 3 ad 1, 3, 4	376	
17, 2 a. 3 c. et ad 4	376	
37, 1 a. 1	101	
37, 1 a. 1 ad 4	92, 98, 103, 414	
38, 1 a. 1	260	
38, 1 a. 5	16, 262 ss., 272, 277, 279 s.	
38, 1 a. 5 ad 3	273, 276	
39, 2 a. 2 ad 4	332	
40, 1 a. 2	288	
40, 1 a. 2 ad 2	289	
40, 3	16	
41, 1 a. 2 ad 2	377	
41, 1 a. 3	288	

## II.

1, 1 a. 3	112, 117
1, 1 a. 4	37, 116
1, 1 a. 4 ad 4	120
5, 2 a. 1	377 ss.
7, 2 a. 2	276
8, 1 a. 5 ad 3	102, 198
15, 1 a. 2	127
18, 2 a. 3 ad 3, 5	126 s.
25, 1 a. 1	222, 231
25, 1 a. 1 ad 1, 3, 5	223 s.
25, 1 a. 2	225 s.
26, 1 a. 3	367 s.
27, 1 a. 4 in c. et ad 4, 5	381
27, 1 a. 6	381

	Pag.
28, 1 a. 4	371 ss., 378, 385, 395
28, 1 a. 4 ad 2, 4	374
28, 1 a. 5	146 ss.
28, 1 a. 5 ad 1, 5	149
38, 1 a. 3 ad 2	50
39, 1 a. 1	63, 226 s.
39, 1 a. 1 ad 2	227
39, 1 a. 2	228

## III.

27, 1 a. 1 ad 9	62
27, 1 a. 2	62, 232
27, 1 a. 4 ad 12	228 s.
35, 2 a. 4 qc. 1	285

## IV.

1, 1 a. 4 qc. 1	84
1, 1 a. 4 qc. 2	84, 86, 130
1, 1 a. 4 qc. 2 ad 2, 4	130 s.
17, 1 a. 1 qc. 4 ad 3	380
17, 1 a. 2 qc. 1 ad 1	379
17, 1 a. 2 qc. 2 ad 2	379
17, 1 a. 2 qc. 3	380
17, 1 a. 4 qc. 2	353 ss.
44, 3 a. 3 qc. 3	85, 109
49, 1 a. 3 qc. 1	45
49, 1 a. 3 qc. 2 c. et ad 1	218
49, 1 a. 3 qc. 3	195, 218, 250
49, 1 a. 3 qc. 4	179
50, 2 a. 1 qc. 1	219

## Contra Gentiles.

1, 13	76
1, 44	71
1, 66	16, 257

	Pag.
1, 67	16, 273, 319
1, 68	257
2, 23	71
2, 47	<b>59</b>
2, 57	414
2, 73	<b>151</b>
2, 74	<b>152</b>
2, 75	155
2, 76	<b>156 s.</b>
2, 78	<b>155</b>
3, 3	71, 231
3, 16	71, 231
3, 17	71
3, 24	<b>50 s.</b> , 232
3, 56	257
3, 64	232
3, 66	<b>104, 112</b>
3, 67	66, <b>74</b> ss. 79, 81, 171, 221, 416
3, 69	37, 401
3, 70	81, <b>93</b> , 414
3, 77	169
3, 78	231
3, 84	<b>149 s.</b>
3, 88	<b>200 ss.</b> , <b>305</b>
3, 89	252, 294, <b>305 ss.</b> , 388, 396
3, 92	293
3, 94	309
3, 96	<b>284 s.</b>
3, 109	231
3, 111	232
3, 114	62
3, 141	<b>284</b>
3, 147	389
3, 149	277, 389
3, 154	16
3, 155	<b>338</b>

**Compend. theol.**

	Pag.
C. 3	76
C. 69	<b>111</b>
C. 129	<b>202 s.</b>
C. 133	16
C. 140	<b>315</b>

**De Veritate.**

2, 3 ad 20	214
2, 12	16, 257, 276 s.
2, 12 ad 1, 2, 3	277
2, 12 ad 9	277
2, 14 ad 3, 5	<b>278</b>
3, 8	257
5, 2	71
5, 2 ad 5	62
5, 8	169
5, 10 ad 4	127
6, 2	<b>382</b>
6, 2 ad 1, 2, 7	286
6, 2 ad 13, 14	288
6, 3	<b>308 ss.</b>
6, 3 ad 3	<b>314</b>
6, 4 ad 2	<b>382 s.</b>
8, 12	257
8, 13	257
11, 1 c. et ad 1, 7,	
8, 13, 17	154 s.
11, 3	155
12, 10	16
13, 1 ad 2	46
14, 11 ad 1 et 2	<b>383</b>
20, 2	334, 369
22, 1	<b>41 ss.</b>
22, 4	60, <b>234</b>
22, 5	180, <b>193 s.</b> , 220
22, 6 ad 5	188
22, 8	<b>294 s.</b> , 331, 395

	Pag.		Pag.
22, 9	<b>295</b>	3, 3 ad 5	<b>212 s.</b>
22, 12	244	3, 13 ad 6	332
23, 1	<b>51, 231</b>	5, 4	286
23, 5	<b>321</b>	6	189, 214,
24, 1	<b>55 ss., 241</b>		<b>241 ss., 252,</b>
24, 1 ad 5	<b>241</b>		388
24, 7	189	6 ad 3	62, 252, 293
24, 14	49, 58, <b>383 ss.</b>	6 ad 17	214
24, 15	<b>385 ss., 395</b>	16, 6 ad 18	219
27, 2	<b>328 ss.</b>	16, 7	16
27, 4	84, 85	16, 8	257
27, 5 ad 1, 17	330		
28, 3	350		
28, 4 ad 1	351		
28, 8	<b>351 ss.</b>		
28, 8 ad 3, 4	353		
		<b>De spir. Creat.</b>	
		A. 6 ad 12	127
		A. 10 in c. et ad 1	154 s.
		<b>De Anima.</b>	
		A. 4 ad 7	155
		A. 5 ad 6	154
		<b>De Virt. in comm.</b>	
		A. 1	69 s., <b>152, 331,</b>
			<b>333, 364</b>
		A. 1 ad 11	<b>365 s.</b>
		A. 8	180
		A. 10.	<b>366 s.</b>
		<b>De Caritate.</b>	
		A. 1	<b>204 ss., 345,</b>
			<b>357 ss., 394</b>
		A. 1 ad 2, 14	49
		A. 12	293
		<b>Qq. quodlibet.</b>	
		1, 7	214, 252, <b>303 s.,</b>
			388, <b>390 s.,</b>
			394

	Pag.
1, 8 ad 2	391
3, 6	113
5, 8	289
7, 3 ad 1	276
11, 3	289, 316
12, 3	289, 316

**In Boeth. de Trin.**

1, 1	166 ss.
------	---------

**In Dion de div. nom.**

C. 5 lect. 2	257
C. 6 lect. 3	257

**C. err. Graec.**

C. 23	96, 414
-------	---------

**De Subst. sep.**

C. 9	118
C. 10	87, 88, 111
C. 12	257
C. 15	322

**C. Graec. Arm. et Sar.**

C. 10	316
-------	-----

**In Matth.**

C. 1	275
------	-----

**In Joann.**

C. 5 lect. 7 n. 6	283
C. 8 lect. 6 n. 4	180, 195
C. 13 lect. 3 n. 7	284
C. 15 lect. 3 n. 4	287

**In Rom.**

C. 8 lect. 5	285
C. 9 lect. 3	214, 252, 336, 388

**In 1 Corinth.**

	Pag.
C. 2 lect. 2	256

**In 2 Corinth.**

C. 3 lect. 1	252, 307 s., 388
C. 12 lect. 3	285

**In Coloss.**

C. 1 lect. 4	257
--------------	-----

**In Psalm.**

9, 17	50
-------	----

**In Job.**

C. 9 lect. 3	285
C. 10 lect. 1	62
C. 12 lect. 2	256

**In Periherm.**

1 lect. 14	16, 274 s., 318, 324
------------	----------------------

**In Phys.**

2 lect. 6	87
-----------	----

**In Metaphys.**

6 lect. 3	318, 324
-----------	----------

**In II. de Caelo et Mundo**

1 lect. 18	58
------------	----

**In II. de Causis.**

Prop. 1	89, 103
---------	---------







CATHOLIC THEOLOGICAL UNION

BT100.T4S78

C001

DIVI THOMAE AQUINATIS DOCTRINA DE DEO OP



3 0311 00026 8982

WITHDRAWN

44175

BT

44175

100

Stufler, Johann

PLS78  
AUTHOR

DIVI THOMAE AQUINATIS

TITLE

DOCTRINA DE DEO OPERANTE  
IN OMNI OPERATIONE...

